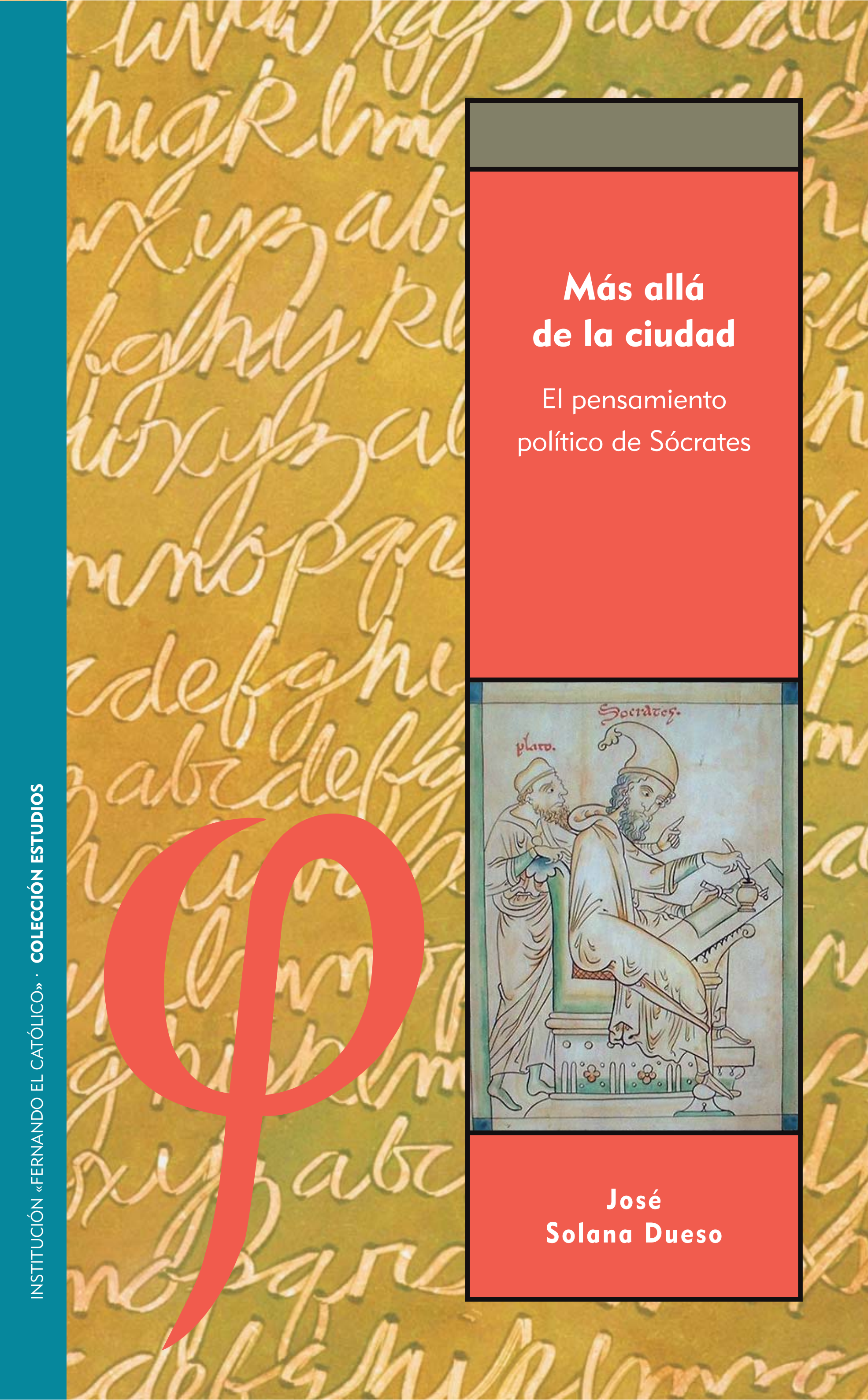


Más allá
de la ciudad
El pensamiento
político de Sócrates
José
Solana Dueso
INSTITUCIÓN «FERNANDO EL CATÓLICO» · COLECCIÓN ESTUDIOS

COLECCIÓN **ESTUDIOS**

José Solana Dueso es catedrático emérito en la Universidad de Zaragoza. Ha publicado numerosos trabajos de investigación sobre filosofía griega, entre ellos los siguientes libros: *Teofrasto. Sobre las sensaciones* (Anthropos, 2006[2°]), *Aspasia de Mileto. Testimonios y discursos* (Anthropos, 1994), *Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi* (Akal, 1996), *El camino del ágora* (Prensas Universitarias de Zaragoza, 2000), *De Logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides* (Mira, 2006) y *Los sofistas. Testimonios y fragmentos* (Alianza, 2013). En paralelo con sus investigaciones y sin abandonar el escenario de la Grecia clásica, ha publicado dos novelas: *La malva y el asfódelo. Confidencias y visiones de Aspasia de Mileto* (Mira Editores, 2006), que pone en escena el universo cultural, social y político de la Atenas del siglo V a.C., y *Ciudadano Sócrates* (Mira Editores, 2008), sobre los últimos y convulsos años de la vida del filósofo ateniense.

Diseño de cubierta: A. Bretón

Motivo de cubierta: Platón, detrás de Sócrates, mientras este escribe pronósticos. *Opúsculo sobre la fortuna*, Oxford, BL, Ms. Asmole 304 (25186).

Más allá de la ciudad

El pensamiento político de Sócrates

COLECCIÓN **ESTUDIOS**

FILOSOFÍA

Más allá de la ciudad

El pensamiento político de Sócrates



José Solana Dueso



Institución «Fernando el Católico» (C.S.I.C.)
Excma. Diputación de Zaragoza
ZARAGOZA, 2013

Publicación número 3.231
de la Institución «Fernando el Católico»
Organismo autónomo de la Excma. Diputación de Zaragoza
Plaza de España, 2 • 50071 Zaragoza (España)
Tels. [34] 976 28 88 78/79 • Fax [34] 976 28 88 69
ifc@dpz.es
www.ifc.dpz.es

ISBN: 978-84-9911-230-5
Depósito legal: Z 890-2013
Preimpresión: Fototype, S.L. Zaragoza
Impresión: Huella Digital, S.L. Zaragoza

IMPRESO EN ESPAÑA-UNIÓN EUROPEA

I

PRELIMINARES

1. La enseñanza oral y el problema de las fuentes

Conocer cuáles fueron las enseñanzas y doctrinas socráticas resulta difícil por el hecho de que Sócrates no dejó nada escrito[1]. Sin embargo desarrolló una larga y persistente actividad en una doble vertiente: primero, una actividad docente con pequeños grupos de discípulos muy próximos al maestro y, segundo, una actividad crítica con sus ciudadanos que llevaba a cabo en lugares públicos, las calles, el ágora, gimnasios o talleres.

En el marco de ambas actividades de carácter oral, Sócrates desarrolló y articuló un conjunto de enseñanzas que podemos reunir en dos grupos: enseñanzas de contenido político-moral relacionadas con el mejor modo de vida y enseñanzas de naturaleza epistemológica, destinadas a instruir acerca del método

---

[1] Sócrates solamente escribió durante el periodo de tiempo, de un mes aproximado, que permaneció en prisión. A este propósito cabe recordar que, según cuenta Platón en el *Fedón* (61b), Sócrates se decidió a componer poesía tras un reiterado sueño que le invitaba a dedicarse a la música; concretamente, versificó fábulas de Esopo y compuso un Himno a Apolo. En concordancia con la noticia de Platón, Diógenes Laercio (II 42) nos transmite los siguientes dos versos de una fábula esópica de Sócrates:

«Dijo una vez Esopo a los ciudadanos de Corinto:

"Que la virtud no se juzgue por la sabiduría de un tribunal popular"».

El mismo autor también nos transmite el siguiente verso del Himno a Apolo:

«Salve Apolo delio, y Ártemis, gloriosos hermanos».

El Himno refuerza la imagen de Sócrates como servidor de Apolo, que se nos presenta en varios diálogos, sobre todo la *Apología*, aunque no cite el nombre del dios, y el *Fedón* (85ab). Los tres versos citados serían toda la obra escrita de Sócrates que ha llegado a nuestros días.

La agrafía es un hecho poco frecuente entre los filósofos griegos. Aparte de Sócrates y el caso disputado de Pitágoras, Diógenes Laercio atribuye tal condición al socrático Menedemo de Eretria (II 136) y también a los platónicos de la Academia Media, Arcesilao (IV 32) y Carnéades (IV 65).

adecuado para la investigación y el examen de las cuestiones de interés filosófico.

Las enseñanzas que Sócrates transmitía y defendía mediante esta actividad oral fueron recogidas por un gran número de discípulos[2] entusiastas que, sobre todo tras la muerte del maestro y, tal vez, incluso antes, pusieron por escrito tales enseñanzas en forma de los llamados diálogos socráticos (*sokratikoì lógoi*), que según Aristóteles[3] constituirían un género literario intermedio entre la poesía y la prosa.

Muchos de esos diálogos se han perdido[4], pero ha quedado un extenso número de escritos de dos de sus discípulos: Aristocles de Atenas, conocido como Platón, del que ha llegado hasta nosotros una amplia colección de diálogos y cartas, y Jenofonte, autor de diversas obras que recogen estampas de la vida socrática, sobre todo el conocido *Recuerdos de Sócrates*, un conjunto de memorias de su relación con él.

Junto a esos diálogos, a modo de conversaciones con el maestro, otros autores, sobre todo oradores y cómicos contemporáneos, se hicieron eco de la vida y enseñanzas de Sócrates. Todos estos testimonios son muy escasos con la excepción de una importante obra de Aristófanes, representada en las Dionisias del 423 a.C., titulada las *Nubes*[5].

2 Diógenes Laercio dedica el libro segundo a la biografía de Sócrates y de los socráticos y sus escuelas. El libro tercero está dedicado a Platón y sus sucesores en la Academia.

3 Aristóteles (*Poética* 1447b11 y *Sobre los poetas* 2) afirma que «la forma de los diálogos platónicos se halla entre la poesía y la prosa».

4 Rossetti (2007, 37-38) calcula entre doce y quince los discípulos directos de Sócrates que han escrito diálogos socráticos. Aparte de Jenofonte y Platón, se incluyen Alexámeno de Teos o de Estira, el primero en escribir diálogos según Aristóteles (*Sobre los poetas* 2), Critón, Antístenes, Aristipo, Euclides, Fedón, Simias, Glaucón, Esquines de Esfeto y Simón. Sobre el volumen de producción de *lógoi sokratikoí*, Rossetti (2001,11-35).

5 Aunque la obra es del año 423, la versión que ha llegado a nosotros es una reelaboración posterior que nunca llegó a representarse y que se puede datar entre el 419 y el 417.

De este breve repaso sobre la literatura socrática y acerca de Sócrates, quedan pues: las *Nubes* de Aristófanes, los diálogos de Platón y las obras socráticas de Jenofonte. Los tres autores ofrecen problemáticas de interpretación muy diferente, siendo especialmente complejo el caso de Platón, debido a que resulta muy difícil discernir entre el pensamiento del maestro y el del discípulo.

A la agrafía de Sócrates hay que añadir una nueva fuente de complicaciones para conocer su pensamiento. Como es bien sabido, Sócrates fue un personaje notorio de la vida política ateniense que terminó sus días, a los 70 años, procesado y condenado a muerte. Este hecho, que eleva al primer plano de interés la muerte más que la vida del filósofo, introduce importantes dificultades. La primera deriva del desarrollo de una literatura antisocrática, que debió de tener su origen en los discursos de los tres acusadores ante el tribunal; esas alocuciones pudieron circular por escrito y, en todo caso, dieron origen a discursos de acusación (*categoría*), de los cuales el más conocido debió de ser el escrito por Polícrates en el entorno del 393, es decir, seis años después de la muerte de Sócrates.

Como contrapartida, los discípulos de Sócrates, entre ellos Platón, que estuvo presente en el juicio y que escuchó, por tanto, los discursos de acusación y de defensa, y Jenofonte, ausente de Atenas en la fecha de los hechos, escribieron ambos una defensa (*apología*) del maestro.

Una segunda dificultad deriva del hecho de que los discursos de acusación contra Sócrates, que después de todo convencieron al tribunal, en primera instancia por 280 votos frente a 220 y, en segunda instancia, por 360 frente a 140[6], fueran los pronunciados por los acusadores, fueran los escritos posteriormente, como el de Polícrates, no han llegado a nosotros. Este

6 A diferencia del proceso *atíme̱tos*, en el que la pena estaba fijada por la ley, el proceso de Sócrates es un proceso *time̱tós*, en el que la pena debía ser estimada y decretada por el tribunal. Por esa razón, los jueces debían votar primero por la culpabilidad o inocencia del acusado y en un segundo acto, en el que de nuevo intervenían las partes, se fijaba la pena. Brisson (1997, 16).

hecho hace que en la actualidad dispongamos solamente de la voz de los que le defendieron, con lo que no podemos analizar, como sería exigible, la otra parte del conflicto, así como conocer y evaluar sus tesis y sus argumentos. Esta situación resulta determinante en el caso de Sócrates, no solo por la ausencia de una de las partes, sino también porque algunos de los escritos conservados de Platón y Jenofonte, aparte de sus citadas apologías, tienen la *servidumbre* propia de la literatura apologética. Tal es el caso de determinados diálogos platónicos, como el *Critón*, el *Fedón* o el *Gorgias*, diálogos en los que aflora en cada instante la memoria doliente y tensa del tiempo en que el maestro fue procesado.

Queda la posibilidad de rastrear en los defensores la voz del acusador. Kahn[7] dice que los diálogos son obras de ficción. Bien, pero ¿es verdad o no lo es que Agatón obtuvo la victoria en el 416, tal como se cuenta el *Banquete*? ¿Es verdad o no lo es que Protágoras se hallaba en Atenas antes de la muerte de los hijos de Pericles, es decir, en torno al 430? ¿Es o no es verdad que Platón estuvo presente en el proceso de Sócrates y no así en el día de su muerte?

Es decir, aunque los diálogos sean composiciones filosófico-literarias, ello no excluye que relaten hechos verídicos y expongan argumentos que corresponden a los interlocutores de sus diálogos[8]. Por supuesto que tampoco lo implica, y por tanto las cuestiones sobre la historicidad de doctrinas o acontecimientos a las que se alude en los diálogos dependerán de un análisis más amplio, en el que, además de los diálogos, deben entrar en juego datos de otra naturaleza.

En todo caso, si, como dice Kahn (1995, 32), la metafísica de Platón puede ser vista como su propia comprensión del

7 Kahn (1995, 27) afirma que los diálogos son obras de ficción con personajes habitualmente históricos, que por obra del arte literario de Platón se convierte en algo similar a «una buena novela histórica».

8 Un ejemplo típico es el mito y discurso del sofista Protágoras en el diálogo platónico homónimo, una pieza central para comprender el diálogo en su conjunto.

significado de la vida y la muerte de Sócrates, no se entiende que, como así mismo exige Kahn (1995, 30), «para hacer justicia al genio de Platón como escritor filosófico, debemos primero liberarlo de la sombra, o más bien del fantasma, del Sócrates histórico». Si admitimos que, aun sin escribir, Sócrates dedicó su vida a filosofar y que Platón fue su discípulo, parece seguirse que conocer la filosofía de Sócrates[9] sea pertinente para interpretar la obra platónica.

Kahn podría darnos la razón, pero aun así el problema sería que toda la literatura socrática, no sólo la platónica, es imaginaria, y, en consecuencia, no podemos extraer ninguna enseñanza sobre el Sócrates histórico de la obra de Platón. Todo lo que podemos afirmar es que el retrato que Platón forja de su maestro no es enteramente infiel, pero nada tiene que ver con cuestiones de contenido filosófico. «Los diálogos son obras de arte, productos acabados de un escritor cuidadoso», por lo que Kahn concluye que Platón es una fuente precaria, y además única, pues Jenofonte y Aristóteles dependen de los diálogos de Platón. Sin embargo, Kahn hace una excepción con la *Apología*, un documento cuasi histórico, similar al discurso fúnebre de Tucídides (2.35-46). La singularidad de la *Apología* deriva de dos notas. La primera se refiere al género literario: no es un diálogo, sino un conjunto de discursos pronunciados ante un tribunal. Y, en segundo lugar, la *Apología* refleja un acontecimiento público, mientras los demás son diálogos que recogen conversaciones privadas, imaginarias, salvo el *Fedón* cuya puesta en escena es histórica si bien Platón se cuida de decir que no estuvo presente[10].

[9] Sobre la filosofía de Sócrates sabemos muy poco (Kahn 1995, 30). Hay quien afirma incluso que es imposible atribuirle una filosofía o un conjunto de doctrinas (Rossetti 2007, 49-50). Rossetti, en todo caso, admite como socrático el *lógos protreptikós* (es decir, un discurso de exhortación a la filosofía y a la virtud), si bien este no es tanto una doctrina filosófica cuanto un argumento para inducir a dedicarse a la filosofía.

[10] Si se admite la historicidad del escenario del *Fedón*, ¿por qué no se podría afirmar lo mismo del escenario del *Eutifrón*?

En conclusión, sólo la *Apología* es fuente para conocer la filosofía socrática, para forjar lo que Kahn llama una «imagen minimalista» del Sócrates histórico[11].

Hay estudiosos todavía más escépticos que Kahn por lo que toca al Sócrates histórico. Prior[12], tras afirmar que es escaso el valor de la *Apología* para reconstruir la filosofía de Sócrates, acaba concluyendo que «tampoco perdemos demasiado al abandonar la búsqueda por el Sócrates histórico», porque lo interesante para los filósofos ha sido el personaje de los diálogos y no si el retrato de ese personaje se halla o no próximo a la realidad histórica[13].

Dorion, en su estudio introductorio de los *Recuerdos* de Jenofonte, ofrece una posición singular. Considera que la recuperación de los escritos de Jenofonte exige la renuncia a solucionar la cuestión socrática, es decir, «la posibilidad de reconstruir el pensamiento del Sócrates histórico» (2003, C), más concretamente «el verdadero pensamiento del Sócrates histórico» (2003, CI)[14]. Planteado en esos términos, el problema carece de solución. En este problema, como en otros muchos, no podemos aspirar más que a una cierta verosimilitud y no a certezas absolutas, como se propone Dorion. Si quisiéramos certezas absolutas, «una buena parte de los libros sobre historia no podrían haber sido escritos»[15].

[11] La imagen minimalista de Kahn (1995, 88-95) incluiría tesis tomadas en lo fundamental de la *Apología* y, en parte, también del *Critón*.

[12] Prior (2001, 57) funda la escasa credibilidad de los informes de Platón, Jenofonte o Aristófanes, en el hecho de que no poseemos un original «no interpretado» («uninterpreted») frente al que medir su precisión.

[13] Este último movimiento de Prior, al declarar banal el conocimiento del Sócrates histórico, está en contradicción con el creciente interés por los estudios socráticos, pese a que una parte de estos estudios parecen encaminarse precisamente a negar valor al Sócrates histórico.

[14] Tal objetivo es, por supuesto, inalcanzable incluso para un filósofo que haya dejado por escrito sus ideas. Por recordar un debate de nuestros días, podríamos preguntarnos si «el verdadero pensamiento» de Platón debe buscarse en sus diálogos o en las doctrinas no escritas.

[15] Seel (2006, 23), en Judson y Karasmanis (2006).

Si la meta, a saber, «reconstituir con certeza el verdadero pensamiento del Sócrates histórico», está inadecuadamente formulada, el método que Dorion propone es asimismo inadecuado y no responde a la realidad de la investigación. Ese método consistiría en lo siguiente: dado que los testimonios son frecuentemente incompatibles entre sí, es necesario establecer la superioridad de tal testimonio sobre tal otro y completar según las necesidades el testimonio principal con otros textos relativos a Sócrates (2003, CI). Pero a su vez, arguye Dorion, ni Platón ni Jenofonte han tenido nunca la intención y el proyecto de «exponer fiel y exactamente el pensamiento de Sócrates» (2003, CV), pues las charlas socráticas (*lógoi sokratikoí*) son obras literarias que a lo sumo se ajustan a la verosimilitud y no a la exactitud histórica (2003, CVI). Por ello, es necesario renunciar al sueño de reencontrar «el "verdadero" Sócrates», «el sueño quimérico de resolver el enigma de la cuestión socrática» (2003, CVIII).

En esta propuesta de Dorion, se da, además, una ambigüedad importante: cuando se habla de exactitud histórica no se hace la distinción entre lo que es el dato biográfico y lo que es el informe sobre el pensamiento filosófico. Un *lógos sokratikós* puede ser ficticio en lo tocante, por ejemplo, a la escena en prisión del *Critón* platónico, pero puede exponer con rigor el pensamiento socrático. Asimismo, podría ser exacto el relato sobre la muerte de Sócrates en el *Fedón*, al comienzo y al final del diálogo, y, sin embargo, no corresponder al Sócrates histórico la teoría de las ideas de la que se habla en el diálogo.

Aunque la información sobre la filosofía socrática tendrá un grado de incertidumbre mayor que la de un autor cuyas obras podemos estudiar, ese hecho no justifica la renuncia al Sócrates histórico, entre otras cosas, porque Sócrates, sea el de Platón, el de Jenofonte o el de Aristófanes, en los tres casos se trata del mismo personaje, un ciudadano ateniense que vivió entre el 469 y el 399 a.C., que se dedicó a la enseñanza de la filosofía y que fue condenado a muerte. Todos nuestros autores, tanto los tres citados como Aristóteles o los numerosos fi-

lósofos llamados socráticos, como Antístenes, Aristipo o Esquines, hablan de un único personaje.

El estudio de la filosofía socrática plantea numerosos problemas, pero no son muy diferentes a los que plantea conocer la filosofía de Protágoras o Anaxágoras, los cuales escribieron, pero sus obras no han llegado a nosotros, de manera que, en relación con nosotros, lectores contemporáneos, Protágoras o Anaxágoras o Anaximandro son casi tan ágrafos como el propio Sócrates.

A diferencia de la mayoría de los presocráticos, en el caso de Sócrates tenemos una cantidad ingente de información. Conocemos el nombre de su padre y de su madre, las profesiones de los mismos, el barrio o demo en el que vivían. Conocemos el nombre de su esposa o sus esposas, los nombres y edades aproximadas de sus tres hijos. En relación con los presocráticos, tenemos gran cantidad de información sobre Sócrates, aunque compleja y difícil de interpretar. Si eso es cierto, no es aceptable tomar todas las dificultades, embalarlas en un todo y despacharlas como «el insoluble enigma de Sócrates»[16]. Nuestra aproximación al pensamiento socrático tratará de articularse a partir de una metodología que toma como punto de partida el conjunto de la literatura socrática[17] y que se rige por los siguientes criterios:

a) La coherencia biográfica y práctica a partir de datos relativamente seguros sobre su vida social, familiar, política, sus discípulos, sus relaciones intelectuales, las acusaciones y el proceso.

[16] Por ejemplo, Hadot (2002, 39 n.1) afirma: «El Sócrates histórico representa un enigma, probablemente insoluble. Pero la figura de Sócrates, tal cual es dibujada por Platón, Jenofonte y Aristófanes es un hecho histórico bien atestiguado. En todas las páginas que siguen, me referiré a esta figura de Sócrates cada vez que hable de Sócrates».

[17] Ha sido recopilada en tres volúmenes por Giannantoni (1990). Para una valiosa recopilación traducida al castellano, Claudia Mársico, *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos*, dos volúmenes (edición en pdf): el primer volumen está dedicado a Megáricos y Cirenaicos, y el segundo, a Antístenes, Fedón, Esquines y Simón.

b) La coherencia teórica en torno a lo que puede establecerse como el núcleo central del socratismo: la primacía del saber, la teoría del alma y la misión socrática como servicio al dios. De este primer núcleo temático derivan otros temas también importantes que guardan coherencia con el núcleo principal.

c) El análisis de las fuentes, sobre las cuales se tendrán en cuenta las siguientes observaciones:

1) En el caso de Platón, se puede aceptar que los primeros diálogos, en particular la *Apología* y el *Critón*, exponen ideas socráticas, pero ese supuesto no excluye que en diálogos de madurez o incluso tardíos, como la *República*[18], el *Político*[19], el *Teeteto*[20] o el *Sofista*[21] contengan elementos filosóficos genuinamente socráticos. También se prestará atención a los diálogos considerados dudosos, especialmente el *Alcibíades* I.

2) En el caso de Jenofonte, se acepta su testimonio como genuino, sobre todo, los *Recuerdos*. Eliminar el testimonio de Jenofonte como dependiente en todos los casos de los escritos de Platón es una hipótesis apriorística que carece de evidencias suficientes y que niega el dato irrefutable de que Jenofonte fue discípulo de Sócrates[22].

3) En el caso de Aristóteles, se tendrá en cuenta su testimonio por más que el estagirita analice las aportaciones de sus antecesores en la perspectiva de su propia teoría. El análisis de los textos aristotélicos puede ayudar a conocer el pensamiento original de los presocráticos, de Sócrates o de Platón en un escrutinio del conjunto de los testimonios sobre esos autores.

---

18 Véase *infra* páginas 232 y ss.

19 Solana (1993, 52-63).

20 En particular, el pasaje relativo al método socrático y la mayéutica (*Teeteto* 148e-151e).

21 En particular, el amplio pasaje sobre la sexta definición del sofista como purificador del alma. Véase *infra* Cap. 14. «Sócrates: refutación y catarsis».

22 Dorion (2003, xx, «Introduction» a *Mémorables*) considera que Jenofonte pudo haber sido discípulo de Sócrates durante diez años.

4) Sobre el conjunto de las obras de Platón y Jenofonte, hay que tener presente que estos discípulos directos de Sócrates escriben sus primeras obras con intención apologética y que en esas circunstancias están doblemente constreñidos, sea por el interés apologético mismo sea por el riesgo que como socráticos corrían. Tal es el caso de la *Apología de Sócrates* o el *Critón* de Platón y de la *Apología de Sócrates* y de los dos primeros libros de los *Recuerdos* de Jenofonte. Estos escritos coinciden en no acentuar el Sócrates crítico de la democracia, sino en proclamar que se ocupa de todos, ricos y pobres (*Apología* 33ab) y que es popular (*demotikós* y *philántropos*) (*Recuerdos* I 2,60). Sin embargo, estos autores, pasado el tiempo, cuando ya no es necesaria la apología del maestro, sino mostrar su figura del modo más neto y exacto, tienden a exponer de modo franco la crítica socrática a la democracia y a sus procedimientos (sorteo o elección) de designar a los magistrados[23].

A partir de estas pautas, Sócrates aparece como un filósofo dedicado a un magisterio oral, que por su método y por su contenido ha marcado de modo decisivo el devenir de la filosofía occidental.

2. Filosofía y compromiso político: la *moira* del filósofo

La filosofía política será considerada por Aristóteles una de las ciencias prácticas (*prâxis*), las cuales, junto a las ciencias teóricas, dedicadas a la contemplación (*theoría*), y las ciencias productivas (*poíesis*), que hoy llamamos ciencias aplicadas, constituyen los tres tipos de ciencias que engloban todo el saber.

Lo peculiar de este planteamiento aristotélico es que las ciencias teóricas se encaminan a descubrir la verdad, en tanto que las prácticas persiguen el llegar a ser buenos y las ciencias productivas se proponen construir una obra o fabricar un producto. La investigación tiene de esta manera distintas finalidades en las tres clases de ciencias: la verdad (*alétheia*), el obrar

[23] Solana (2003, 56-59). Véase *infra* página 162.

bien (*eû práttein* y *eû zê̲n*) y la utilidad (el *érgon*). La originalidad de Aristóteles consiste en establecer la autonomía de estas tres esferas del saber: la teoría, la praxis y la poíesis, con sus propios fines y sus propios métodos.

Esta distinción de saberes permite al Estagirita resolver viejos puzles socráticos. Por ejemplo, en el ámbito de la *téchne̲* es mejor el que se equivoca voluntariamente (el médico que sabe tanto curar como matar), mientras que en la *prâxis* es preferible el que se equivoca involuntariamente.

La distinción aristotélica entre razón práctica (la praxis y su virtud, la *phróne̲sis*) y razón técnica (la *téchne̲* y la utilidad) tiene su origen en el pensamiento de Protágoras, que establece una distinción radical entre los dones de Prometeo (la sabiduría para la vida, las técnicas y el fuego) y los dones de Zeus (*aidôs* y *díke̲*, el sentido moral y la justicia).

Para Aristóteles, frente a la *téchne̲*, que busca la utilidad en la producción del objeto, la praxis tiene el fin en sí misma. Frente a la teoría, que busca la verdad en el mundo natural y de los cuerpos celestes, la praxis atiende al mundo humano. En el caso de las ciencias prácticas, como la ética o la política, «no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos» (*Ética Nicomáquea* 1103b27-28)[24]. El estagirita, a propósito de las matemáticas, nos recuerda que la diferencia entre bondad y belleza radica en que la bondad se da siempre en la acción (*tò agathòn aeì en práxe̲i*) mientras que la belleza se da también en las cosas inmóviles (*Metafísica* 1078a31-32).

Burnet (1916, 26) advierte de que la distinción aristotélica entre *phróne̲sis* y *sophía* no es operativa en el pensamiento de Sócrates, sino que en esa época ambos términos son completamente sinónimos y continuaron siendo usados de modo indistinto por Platón. El alma humana, según Sócrates, debe aspirar a conseguir la prudencia y la verdad (*phróne̲sis* y *alé̲theia*).

24 Volpi (1993, 473) analiza con detalle las relaciones entre *theo̲ría* y *prâxis*, *prâxis* y *poíe̲sis* y la especificidad del saber de la *prâxis*.

En palabras de Burnet, la doctrina socrática de que la bondad es conocimiento equivale a negar que exista distinción alguna entre teoría y práctica.

La perspectiva general de la academia platónica sobre estos temas no sufre modificación en vida de Platón. El saber, la *epistéme*, se refiere a la verdad y al bien, en tanto la *dóxa* es una forma degradada de conocimiento, un saber aparente, propio de sofistas y rétores.

Son innumerables los pasajes platónicos que insisten en la identidad de la virtud y la sabiduría con el conocimiento y la identificación de la maldad con la ignorancia, como afirma en este texto del *Teeteto* (176c): «Pues la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta».

Si podemos hallar múltiples pasajes donde se insiste en la identificación entre el saber teórico y el práctico, no debería resultarnos extraño que Platón, una de cuyas máximas ocupaciones es el saber político, se apresurara, tan pronto viera una mínima oportunidad, a poner en práctica su proyecto político. Sus tres viajes a Sicilia, en condiciones desfavorables y de alto riesgo, son una buena prueba.

Desde la perspectiva de los lectores contemporáneos, los viajes platónicos resultan una curiosidad, un extraño accidente. En la actualidad estamos habituados a contemplar el completo divorcio entre la teoría política, cultivada en departamentos universitarios por sabios profesores que, en el mejor de los casos, son consultados alguna vez por los políticos, y los profesionales de la política, a los que se les reclama unas cualidades diferentes.

En el mundo griego, donde los saberes no habían alcanzado la especialización extrema propia de nuestro tiempo, si la ciencia médica busca la salud, la poética la composición de los mejores versos y la retórica alcanzar la mejor persuasión, ¿por qué la ciencia política no había de perseguir el bienestar y la mejora en la administración de los asuntos humanos? ¿Por qué

no habría de dirigir sus esfuerzos y contribuir a dar con la mejor forma de gobierno o con el mejor género de vida?

Las imágenes más recurrentes y poderosas del político platónico son las del médico y el piloto. Uno y otro tienen en sus manos la salud de los ciudadanos y la seguridad de los viajeros. Son dos figuras eminentemente prácticas, las dos avaladas por un saber técnico específico.

En consecuencia con estas imágenes, no debería resultar sorpresivo que Platón se pregunte una y otra vez en la *República* por la posibilidad de llevar a la práctica el modelo de estado diseñado en teoría (*en tôi lógōi*)[25].

La participación de los filósofos griegos en la vida política de sus ciudades, aun no habiendo todavía un saber específico propiamente político más allá de la tradición asociada a los siete sabios, a la poesía gnómica, a la tragedia y a la experiencia práctica, está bien atestiguada, incluso para filósofos altamente especulativos, como es el caso de Parménides. De él se dice que «puso orden en su patria con las mejores leyes, de modo tal que cada año los ciudadanos hacían jurar a los magistrados que se atendrían a las leyes parmenídeas» (28A12). De Zenón de Elea también se narran historias relacionadas con su lucha contra la tiranía en su ciudad. De Meliso, filósofo eleata de Samos, se dice que fue almirante de la armada y que, según Aristóteles, «el mismo Pericles fue derrotado por Meliso en un combate naval».

Esa tradición comienza con el mismo Tales, que es uno de los siete sabios y, además, el primer filósofo. Según Heródoto (I 170), Tales «aconsejaba a los jonios que tuvieran una sola sala de consejos y que esta estuviera en Teos (porque Teos era el centro de Jonia) y que las demás ciudades, sin dejar de estar habitadas, debían ser consideradas demos». Diógenes Laercio

[25] Hay un solo pasaje discordante en el que Platón parece sugerir, aunque no sin una cierta ambigüedad, que el filósofo no actuará en política, sino «en su ciudad interior, pero no de cierto en la ciudad patria, a menos que se presente alguna ocasión de origen divino» (*República* IX, 592a).

(I 25) cuenta que «en los asuntos políticos fue de acertadísimo consejo. Cuando Creso, por ejemplo, mandó embajadores a los milesios proponiéndoles una alianza militar, lo impidió, lo que, venciendo Ciro, salvó a la ciudad».

De especial importancia es el caso de Anaxágoras, quien, ajeno a la actividad política directa, puede ser considerado el primer filósofo que ejerce de consejero del político. Según cuenta Plutarco (*Pericles* 4), fue la mano de Anaxágoras la que contribuyó a conformar la imagen política de Pericles y la que le inculcó la dignidad y gravedad por encima de cualquier otro líder político. Gracias al filósofo y su ciencia sobre los seres celestes, Pericles superó la superstición que nace de la ignorancia de las causas que rigen los sucesos naturales.

El propio Platón parece haberse inspirado en la asociación entre políticos, de una parte, y filósofos o poetas, de otra, para diseñar el perfil del consejero que se formaba en la Academia. En una de sus cartas (II, 311a) alude a algunas de esas famosas parejas, Hierón y Simónides[26], Solón y Creso, o Anaxágoras y Pericles.

Es sabido asimismo que los sofistas más reconocidos llevaban a cabo actividades diversas en representación de sus ciudades. Así, por ejemplo, Gorgias (A4, A7) llegó a Atenas en el 427 a.C. como embajador de su ciudad, para interceder a favor de sus conciudadanos frente al creciente poderío de Siracusa. Pródico (A1) fue enviado como embajador ante los atenienses y, según se cuenta, se mostró ante el Consejo como hombre de gran capacidad pese a la dificultad para oírlo y a la gravedad de su voz. De Hipias (A2, A6) se dice que ejerció la función de embajador más que ningún griego. En el diálogo platónico *Hipias Mayor*, el sofista se precia de que «cuando Élide tiene que negociar algo con alguna ciudad, siempre se dirige a mí en primer lugar entre los ciudadanos y me elige como embajador, porque

[26] De esta pareja Jenofonte, un destacado socrático, escribió el célebre diálogo titulado *Hierón o sobre la tiranía*. Este breve texto ha sido objeto de amplio y detallado estudio por parte de Leo Strauss (1963).

considera que soy el más idóneo juez y mensajero de las conversaciones que se llevan a cabo entre las ciudades» (281a).

De Protágoras de Abdera, el primer teórico de la política, se sabe que formó parte del círculo de Pericles, como se sigue de la noticia que narra que este pasó un día entero en compañía de Protágoras (A10) discutiendo la duda de si, según el razonamiento más correcto, deben ser considerados culpables de la muerte de un atleta la jabalina o más bien el que la lanzó o los jueces de los juegos. También se dice (A1) que redactó leyes para la colonia de Turios, lo que debió de llevar a cabo por encargo de Pericles.

La dedicación a la política formó parte también de las actividades nucleares de Pitágoras y del grupo pitagórico[27]. El pensamiento pitagórico constituyó sin duda el precedente más explícito del pensamiento y la actividad de Platón.

El texto en el que Platón expone con más claridad su noción de compromiso político es, sin duda, aparte de la *República*, un pasaje de la *Carta* VII (328c) en el que expone sus motivaciones para viajar a Siracusa. Cuenta Platón que viajó «porque estaba muy avergonzado ante mis propios ojos de que pudiera parecer sin más únicamente como un charlatán de feria (*lógois mónon*) a quien no le gustaba atenerse a la realidad de las cosas (*érgou d'oudenós*)». Tras acudir a la llamada de Dión, Platón concluye que «con mi viaje me liberé de responsabilidad ante Zeus hospitalario y desempeñé irreprochablemente mi papel de filósofo (*tês philosóphou moíras*), que habría sido censurable si yo hubiera incurrido en una falta vergonzosa por ceder a las comodidades y a la cobardía[28].»

[27] Minar (1942), Burkert (1997) y Jámblico (1991, especialmente §§ 248-264).

[28] De modo semejante escribe Plutarco: «Platón, avergonzándose, como dice él mismo, de que pareciese que sólo en palabras valía algo, no siendo para emprender obra alguna, y esperando que, corregido un hombre solo, como un miembro principal, en él podría sanarse toda la Sicilia doliente, accedió a la venida» (*Dión*, 11). Este pasaje parece confirmar la autenticidad de la *Carta* VII.

Siendo el compromiso político una actividad no inhabitual de los filósofos griegos, deberíamos esperar que Sócrates no la rehuyera tampoco. En efecto, Sócrates no rehúye el compromiso, si bien lo desempeña de dos maneras distintas: una, secundaria para Sócrates, que comparte los mismos rasgos que el compromiso de los filósofos antes citados. Se trata del compromiso que llevó a Sócrates a participar en acciones militares en defensa de su ciudad. Sócrates intervino en el cerco de Potidea (432 a.C.), en los comienzos de la Guerra del Peloponeso[29], en la batalla de Delion (424a.C.), en la que salvó la vida de Alcibíades, y en la batalla de Anfípolis (422 a.C.). En esta última Sócrates contaba con cuarenta y siete años. En el año 406 a.C., con motivo del proceso a los generales de las Arginusas, Sócrates era miembro del Consejo, cargo que se designaba por sorteo (*Gorgias* 474a)[30]. El único cargo que desempeñó Sócrates fue como miembro del Consejo, pero formó y ayudó a otros a participar en la vida política.

La segunda forma de compromiso político es típica y exclusiva de Sócrates. Se trata, según confiesa en la *Apología*, de cumplir una misión, que consiste en el examen del modo de vida de sus conciudadanos y que tiene su origen en un mandato divino. Lo que llamamos compromiso político en el caso de Sócrates consiste, ante todo, en una misión encomendada por la divinidad.

Si consideramos algunos aspectos de la misión socrática, podemos obtener nueva evidencia para nuestro tema. En efecto, el oráculo de Delfos en ningún momento ordena a Sócrates llevar a cabo ninguna misión. El oráculo se limita a decir que no hay nadie más sabio que Sócrates. Por tanto, parece que entre el oráculo y la misión debería aportar Sócrates alguna explica-

29 El *Cármides* se abre con la presencia de Sócrates en Atenas tras el regreso del frente.

30 Si Sócrates era presidente (*epistátēs*) o no en esta ocasión, como sugiere el pasaje del *Gorgias*, lo discute ampliamente Dodds (1990, 247). El cargo de consejero se podía desempeñar como máximo dos veces en la vida, según Aristóteles (*Constitución de los atenienses* 62.3).

ción que permitiera el tránsito del primero a la segunda. Y, sin embargo, no es así. Para Sócrates, del hecho de que el dios señale a un mortal como poseedor de una sabiduría que los demás ignoran se sigue, como consecuencia natural, que el mortal señalado tiene la obligación de resolver los problemas que su sabiduría permite[31]. Es decir, un ciudadano ateniense no consideraría necesaria la explicación que un lector actual exigiría, por la sencilla razón de que todo saber contiene en sí mismo una dimensión práctica.

Esto significa que un saber de naturaleza moral, como el que Sócrates, por boca del oráculo, dice poseer, implicaría *ipso facto* el desarrollo de una actividad práctica, que Sócrates describe como un continuo análisis de su vida y de la de los demás. Ese es el compromiso de Sócrates, un compromiso con los ciudadanos de Atenas, pues «el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, *despertándoos, persuadiéndoos y reprochándoos* uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes» (*Apología* 30e). Esta labor de toma de conciencia, de persuasión y de reproche no se realiza ante la asamblea, como hacen los oradores, sino de modo individualizado, uno a uno (*héna hékaston*).

Muchos estudiosos, como Maier o Vlastos, insisten en que Sócrates trata de transmitir un conocimiento meramente moral ajeno al debate político. Maier, en concreto, insiste en que «la vida moral es asunto del individuo, no de la sociedad» (1978, II, 23). Para él el fin normativo de la vida moral es un fin del hombre individual, no un fin de la divinidad, de la razón cósmica o de la sociedad humana, y el legislador es la voluntad individual… Incesantemente Sócrates pone ante los ojos de los hombres, a los que se aproxima con su trabajo de propaganda, el fin ético: ellos deben preocuparse de que su alma se haga lo más buena posible. A esto tienden según su convicción, todos

[31] Brickhouse y Smith (200, 244) señalan que Sócrates no necesita hacer explícita esta presunción a los jueces, como tampoco Platón a sus lectores, y no sería necesario porque tal presunción sería compartida como algo indiscutible y obvio.

los preceptos morales: *a la perfección del alma individual*…. La perfección personal es ideal absoluto (1978, II, 24).

La tesis de Maier sigue siendo la predominante en la interpretación de la misión socrática, una tarea de mera reforma moral independiente de las cuestiones relevantes de la filosofía política. Agustín García Calvo, en un artículo sobre el libro de Stone *El juicio de Sócrates*, titulado «Que no, que no ¡VIVA SÓCRATES!», se pregunta:

> ¿Cómo desconocer la evidente indiferencia de Sócrates por los cambios de régimen y las actualidades políticas de Atenas?: él se dedicaba a preguntar, entre otras cosas, qué es eso de 'gobernar un estado'; y esa es una pregunta que a ningún tipo de Gobierno le sienta bien; sólo que a Sócrates la mayor parte de su vida le tocó hacerla bajo una Democracia. ¿De dónde vienen entonces esas historias del Sr. Stone sobre las ideas políticas de Sócrates y sus simpatías par el régimen espartano?

Creo que para esclarecer este problema es necesario tener presentes tres cuestiones: el contenido del mensaje, el público al que se dirige el mensaje y las formas y métodos de difundir el mensaje.

Por lo que toca a la primera cuestión, la misión socrática consiste en «vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás (*emautòn kaì toùs állous*)» (*Apología* 28e). Insiste en la misma cuestión al final del diálogo: «Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente este, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros (*emautòn kaì állous*), y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos» (38a).

Un mensaje de esta naturaleza difícilmente podría comportar riesgo de muerte, y menos en una ciudad como Atenas. Por esa razón, cuando Sócrates se refiere al riesgo de muerte que comporta su misión, esta es descrita de otra manera: no como

mera prédica moral, sino como lucha contra la injusticia. Así se constata en el siguiente pasaje:

> Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente (*idíai*), yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público (*de̲mosíai*) a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. La causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demónico; esto también lo incluye en la acusación Meleto burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política (*tà politikà prâttein*), y me parece que se opone muy acertadamente. En efecto, sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos (*prâttein tà politikà prâgmata*), habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. Y no os irritéis conmigo porque digo la verdad. En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otra multitud (*állo̲i plé̲thei*) y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario (*anankaîon*) que el que, en realidad, lucha (*machouménon*) por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente (*idio̲teúein allà mè̲ de̲mosieúein*) (31c-32a).

Este texto, que justifica el riesgo de muerte, nos sitúa en una dimensión netamente política, la lucha contra la injusticia, que, por lo demás, no puede ser considerada como algo exclusivo de Sócrates. En el caso de los generales de las Arginusas, hubo otros ciudadanos que se opusieron al juicio en conjunto de los generales.

En segundo lugar, la misión de Sócrates se dirige a todo ser humano. El dios, en suma, ha puesto a Sócrates al servicio de la ciudad: «Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido

mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios» (30a). Es, por tanto, una misión universal, aunque el emisario del dios haya sido enviado a la ciudad de Atenas. No se trata de un mensaje restringido de modo individual al propio Sócrates ni tampoco a una élite o minoría, que podría contribuir a conformar un grupo cerrado, sin consecuencias directas en la vida pública, encaminado al perfeccionamiento moral. Se trata, por el contrario, de una misión abierta y universal. Así, al menos se presenta en la *Apología*.

Por lo que toca a los métodos y formas de propagación, hay que suponer que, en una ciudad como Atenas, si alguien tiene un mensaje de interés para todos los ciudadanos, tiene en sus manos un asunto político, es decir, un asunto que afecta a la polis. Prueba de ello es que Sócrates se siente obligado a explicar por qué no acude a «la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad». El texto da a entender que lo adecuado hubiera sido, no el actuar privadamente (*idíai*), sino en público (*demosíai*) y que, si no lo ha hecho así, ha sido por una doble razón: primero, porque el *daimónion* se oponía a que Sócrates ejerciera la política (*tà politikà prâttein*) y que tal oposición se debía a que, de haberlo hecho, habría significado la muerte de Sócrates. La señal divina simplemente se anticipaba, pues el dios lo sabe todo, a lo que necesariamente hubiera ocurrido. Más adelante[32], volveré al problema de por qué una misión consistente en «vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás» (28e) pueda comportar como consecuencia inexorable el riesgo de muerte.

Sócrates aduce dos ejemplos como prueba del riesgo que corrió en el ejercicio de su misión divina: el primero, el proceso de los generales de las Arginusas, cuando todavía estaba vigente la democracia, y, el segundo, el apresamiento de León de Salamina, durante el breve período de los Treinta Tiranos.

[32] *Infra* Cap. 12.

Estos dos ejemplos prueban no tanto que la misión de Sócrates comporta un intrínseco peligro de muerte, cuanto, en todo caso, que Sócrates tuvo las dificultades, en su lucha por la justicia, tanto en una democracia como en una tiranía y que, en consecuencia, su misión sería ajena al tipo de régimen político.

Los dos casos no son prueba de que el peligro que pudo correr Sócrates dependiera de su misión, sino más bien de otras motivaciones. Un ciudadano que, ajeno a la misión de Sócrates, se hubiera opuesto, como de hecho ocurrió, al proceso de los generales, habría corrido el mismo riesgo que Sócrates. Lo mismo en el caso de León: si uno del grupo asesino, ajeno a Sócrates y a su misión, hubiera desobedecido la orden de los tiranos, hubiera corrido exactamente el mismo riesgo que Sócrates. Luego el riesgo que Sócrates corrió es el riesgo que corría cualquier otro ciudadano. Y de hecho Sócrates no fue procesado en ninguno de los dos casos.

A la luz de estas consideraciones, en la lucha de Sócrates contra la injusticia, contra acciones ilegales e injustas y en defensa de los justos (32e), no cabe afirmar que el mensaje de Sócrates deba entenderse en un sentido meramente individual y personal. Es cierto que habla del perfeccionamiento moral, que apela a la conciencia individual, pero sería problemático afirmar que dicho mensaje, bajo la forma de lucha contra la injusticia, no afecta a las ideas sobre la organización de la sociedad, sus instituciones y sus leyes.

Jaeger (2000, 427) advierte que la oposición de Sócrates a los sofistas no supone proponer «el ideal apolítico de la pura formación del carácter», pues las «cosas humanas» a que Sócrates dirige su atención «culminaban siempre, para los griegos, en el bien del conjunto social, del que dependía la vida del individuo. Un Sócrates cuya educación no hubiese sido "política" no habría encontrado discípulos en la Atenas de su tiempo»[33].

[33] Según Jaeger, Platón y Jenofonte coinciden en que Sócrates es un maestro de la política, como prueban para Platón la *Apología* (29d) y el *Gorgias* (517c, 519a, 521d). Para Jenofonte, *Recuerdos* I 1 16; II 1; IV 2 11. Jaeger añade que «lo

En el *Gorgias*, que en tantos sentidos es una continuación de la *Apología*, se hace eco Sócrates de su propia muerte como consecuencia de la actividad que en la *Apología* se presenta como la misión impuesta por el dios. Es una actividad que en el *Gorgias* (521d) se califica como arte político (*politikḕ téchnē*) y que tiene como fin, no halagar a los ciudadanos o buscar su placer, sino intentar hacerlos mejores. Con terminología diferente coinciden ambos diálogos en describir una actividad que se propone mejorar a los ciudadanos. La actividad socrática, en cuanto dirigida a la ciudadanía, es una actividad política, precisamente la verdadera política, a diferencia de los políticos existentes que, por notables que sean o hayan sido[34], sólo buscan halagar a los ciudadanos[35].

El *Gorgias*, avanzando en la misma línea que la *Apología* (es decir, el riesgo para la vida de Sócrates que supone la misión del dios), hace explícito lo que en la *Apología* se silenciaba y que, como hemos dicho, cualquier oyente o lector ateniense de aquel tiempo daba por entendido, a saber, que, si el dios designaba a Sócrates como el más sabio de los hombres, ese saber no solo le autorizaba, sino que le exigía, el desarrollo de la actividad conducente a abordar los problemas relacionados con ese saber.

En el *Gorgias* (513e-515c), se dice explícitamente que esa mejora de los ciudadanos que constituye el fin del verdadero arte de la política no puede hacerla cualquiera, sino quien esté capacitado para ello. Así ocurre con el arte de la construcción (*oikodo-*

que nosotros denominamos "ético", separándolo como un mundo aparte, estaba indisolublemente conexo con lo político, no solo para Jenofonte, sino para Platón y Aristóteles». (Jaeger, III, 61, n. 97 e-edición).

34 El diálogo cita a Pericles, Cimón, Milcíades y Temístocles, todos los cuales no han hecho nada por hacer mejores a los atenienses. De Pericles se dice que ha hecho a los atenienses «perezosos, cobardes, charlatanes y avariciosos al haber establecido por primera vez estipendios para los servicios públicos» (*Gorgias* 515e).

35 Según un famoso pasaje de *República* (493a-b), los políticos de la democracia, en particular los sofistas, se parecen a los guardianes de una fiera a la que tratan de conocer para acomodarse a sus instintos.

mikḗn) o con la medicina, apelando a una de las analogías, junto a la del piloto, más queridas de Platón. Tanto el constructor como el médico no pueden ofrecerse para el servicio público (*dēmosieuein*) sin previamente haber adquirido el arte correspondiente. Califica de ridículo (*katagélaston*) y absurdo (*anóēton*) no hacerlo así. De ahí se infiere que el arte de la política exige una preparación en su tarea propia, que es la de hacer mejores a los ciudadanos, como la del médico en su propósito de procurar la salud.

Es indudable que el *Gorgias*[36] avanza a partir de lo ya establecido en la *Apología*. En efecto, en los dos diálogos se describe el riesgo de muerte a causa de una actividad, el exhortar al cuidado del alma o el contribuir al perfeccionamiento moral de los ciudadanos, que enfrenta a Sócrates con la ciudad, una ciudad en la que «a cualquiera puede sucederle lo que sea» (*Gorgias* 521c). Por tanto, es indudable que el riesgo de muerte de la *Apología* y del *Gorgias* se debe a las mismas causas, una actividad que choca con la práctica común de la ciudad de entender y ejercer la política.

El arte político que solo Sócrates practica choca con un sistema como el ateniense en el que los cargos públicos se designan de manera absurda y ridícula, se tenga en cuenta tanto el sorteo como la elección[37]. Ambos son procedimientos que suplantan el único criterio aceptable para ejercer tal arte: el poseer la ciencia correspondiente. En el *Gorgias* es Sócrates el único que práctica con el debido conocimiento tal arte como en la *Apología* era Sócrates el señalado por el dios como el más sabio de los hombres.

[36] Algunos estudiosos entienden que el *Gorgias* es «la primera obra en que se dibujan los rasgos generales de la ideología teórica personal de Platón. Es, al mismo tiempo, aparentemente, la primera obra suya en que se toca el problema político que la gran obra maestra, la *República*, habrá de desarrollar en la tercera década del siglo IV» (Jaeger 2000, 473).

[37] Diógenes Laercio (VI, 8) atribuye al socrático Antístenes el siguiente aserto, muy acorde con el pensamiento de Sócrates: «Aconsejaba (Antístenes) a los atenienses nombrar por decreto caballos a los asnos. Como lo consideraran absurdo, dijo: "Sin embargo, también los generales surgen de entre vosotros si ningún conocimiento, sino solo por ser votados a mano alzada"».

En consecuencia, entre la *Apología* y el *Gorgias* hay una línea esencial de continuidad que se refiere tanto al modo de entender el ejercicio de la política como al título que capacita para tal ejercicio. Ambos aspectos, que tienen su origen en las enseñanzas socráticas, chocan frontalmente con los principios y las prácticas aceptadas en la democracia ateniense.

Sócrates no intervino en la actividad política de modo directo, lo cual no implica que aconsejara a sus discípulos que se mantuvieran alejados de la política, sino todo lo contrario. En efecto, «al preguntarle Antifonte cómo pensaba en hacer políticos a los demás, mientras él no se dedicaba a la política, si es que sabía algo de ella, respondió: "Cómo podría dedicarme más a la política, interviniendo yo solo en ella o preocupándome de que haya la mayor cantidad posible de personas capaces en ello"» (*Recuerdos* II 6, 15). En otros pasajes aparece Sócrates animando a Cármides a intervenir en la política (III 7) o también disuadiendo a Glaucón por su escasa preparación (III 6)[38].

Sócrates afirma ser el único que practica el verdadero arte de la política y lo hace en calidad de un sabio que, dotado de un saber específico, aunque no interviniendo directamente en la vida pública, se dedica a formar a jóvenes bien dotados para actuar en la escena política promoviendo un nuevo orden en la ciudad. Ese modelo se hallaría en Sócrates en estado de programa práctico llevado a cabo en el marco de un grupo de amigos, mientras que en Platón adquirió rango teórico en sus diversos diálogos de madurez, sobre todo, en la *República*, rango práctico en los viajes a Siracusa así como en la intervención en diversas ciudades a través de los discípulos y, finalmente, una vertiente institucional con la fundación de la Academia.

[38] Eliano (*Historias curiosas* 2.1) describe una escena similar en que Sócrates anima a Alcibíades a superar la timidez para presentarse ante la Asamblea ateniense.

II

LA FILOSOFÍA GRIEGA Y EL GIRO SOCRÁTICO

Sócrates introduce en la tradición filosófica griega un profundo giro que afecta a tres cuestiones capitales: el pensamiento moral, la teleología en la ciencia natural y una nueva metodología filosófica. Este triple giro explica y justifica que Sócrates se haya convertido en el eslabón de referencia que permite hablar de un antes y un después de Sócrates[39]. La expresión «filósofos presocráticos» es la consecuencia práctica más visible de esta realidad en la historiografía filosófica.

3. El giro ético

De entre los numerosos textos de Platón o Jenofonte a los que se podría recurrir para constatar el giro socrático en materia de pensamiento moral, me voy a centrar en un breve pasaje del libro I de la *República* que constituye una unidad por sí mismo y que, además de ofrecer una visión del giro hacia un nuevo concepto de justicia, pone en ejercicio instrumentos argumentales típicos del método refutatorio de Sócrates.

El pasaje podríamos resumirlo diciendo que es una exposición sintética de la noción tradicional de justicia, la que define la justicia como «hacer bien a los amigos y mal a los enemigos», seguida de la correspondiente refutación al estilo socrático. En apoyo de la noción tradicional se citan voces de personajes de la tradición poética, como Simónides y Homero, y dos de los nombres habituales de las listas de los Siete Sabios, Biante y Pítaco.

El pasaje expone un breve diálogo entre Sócrates y Polemarco (331e-336a), precedido por la escena introductoria, en

[39] Una aproximación reciente a la cuestión en Laks (2002, 17-38).

la que Sócrates dialoga con Céfalo sobre la vejez (327a-331c) y seguido del diálogo posterior entre Sócrates y Trasímaco (336b-354c), que constituye la parte central del libro I de la *República*. En relación con esa parte central, que más adelante, al inicio del libro II (357a), será calificado como preludio (*prooímion*) de la obra completa, el pasaje objeto de análisis constituye una anticipación esquemática, una especie de preludio del preludio, de la discusión posterior.

El pasaje tiene como objetivo refutar el concepto tradicional de justicia, es decir, mostrar su inconsistencia lógica. En este sentido, se muestra la finalidad, tanto teórica como didáctica, de la refutación, los mecanismos teóricos puestos en ejercicio y los recursos utilizados por Sócrates. Como consecuencia, aparece la noción socrática de justicia de un modo indirecto y alusivo.

1. La definición tradicional de justicia.

La primera definición se formula en el contexto de la discusión con Céfalo. Se habla de la vejez y de las «fábulas que se cuentan acerca del Hades» (*legómenoi mŷthoi perì tôn en Haídou*) (330d). Esta expresión nos introduce en una tradición oral de carácter pitagórico, de la que se aduce como testigo un fragmento de Píndaro[40]. Esta conversación preliminar es de

[40] Este fragmento está estrechamente relacionado con *Olímpica* II 55 y ss., donde también se ponen en relación las creencias de la vida en el Hades con la riqueza y la justicia. Es difícil determinar si este tipo de creencias deben ser calificadas como órficas o como pitagóricas. Ahora bien, hay dos razones que me inclinan por lo segundo: primero, se habla de *legómenoi mŷthoi*, es decir, de creencias transmitidas oralmente, lo cual es más propio de los pitagóricos, pues se sabe que estos, al contrario que los órficos, cuyos textos eran conocidos, se oponían a la escritura. Segundo, Platón apenas se refiere a los órficos en sus diálogos. Incluso, de *República* II 363c-364c podemos inferir una visión negativa hacia los ritos órficos. Quizá el hecho de que órficos y pitagóricos compartieran algunas creencias teológicas puede ser la causa de confusión. Brisson, en nota a *Apología* 40c, por lo que toca a los pasajes de la *Apología* (40c7, 40e6, 41c7), como otros del *Fedón* y del *Critón*, y este de la *República*, que usan esta expresión u otras semejantes, sostiene que «se trata de una tradición transmitida por ciertos grupos que predicaban una religión de misterios». Brisson (2002, 21-46).

gran significación para el conjunto de la República, ya que proporciona el marco global de la obra, a saber, la discusión sobre la noción de justicia en relación con la vida de ultratumba. Este inicio se complementa con el mito de Er que cierra la obra y que recupera las fábulas acerca del Hades como marco de la discusión sobre la justicia[41].

En esta amable conversación entre Céfalo y Sócrates, aparece la primera definición, según la cual justicia es «el decir la verdad y devolver a cada uno lo que de él se haya recibido» (331c).

Esta primera definición queda de inmediato refutada. En efecto, afirma Sócrates, «si alguno recibe unas armas de un amigo estando este en su juicio, y ese amigo se las pide después de vuelto loco, todo el mundo diría (*pâs... eípoi*) que no debe devolvérselas y que no obraría en justicia devolviéndoselas ni diciendo todas las verdades a quien se halla en semejante estado» (331c).

Céfalo asiente a la explicación socrática, lo cual indica que no se trata de una refutación, sino de interpretar la regla dentro de un marco de relaciones cuya principal coordenada es que se especifique si se trata de amigos o enemigos (*parà phílou*) (331c6). Dependiendo de que nuestra conducta ocurra en un escenario de relaciones sociales normales o, por el contrario, en uno de guerra, la regla moral se interpretará de modo contrario. Es decir, la aplicación de la definición depende de las circunstancias y, por tanto, la regla en su universalidad no puede tener nunca un sentido ni una formulación en términos absolutos. Lo que Sócrates reprocha a la concepción de Céfalo es que no permite una formulación absoluta de la norma general en el sentido de «no mentirás» o «debes decir la verdad» o «no matarás». Pero ese es precisamente un rasgo sustantivo de

[41] Sobre el sentido de este marco teológico, no puedo pronunciarme aquí. Hay que notar que el desarrollo de la parte central de la *República* es independiente de las creencias sobre el Hades, aunque estas constituyen una referencia platónica inexcusable cuando se trata de plantear el tema de la preferencia por la justicia o la injusticia.

esta teoría moral. Sócrates lo rechaza recurriendo a un mecanismo de la propia teoría que es la opinión popular (*pâs... eípoi*)[42]. Esta opinión popular, doblemente rechazable para Sócrates, porque descansa en la opinión de la mayoría y porque tal opinión es relativista, será el objetivo de Sócrates en este pasaje prologal.

Tras esa refutación, Céfalo se retira de la conversación y le sustituye, como su heredero, su hijo Polemarco[43]. Y en efecto, el hijo del anciano hereda la teoría ética tradicional objeto de debate.

Con la entrada de Polemarco, se produce otra no menos importante: la de Simónides, hombre sabio e inspirado (*sophòs kaì theîos anér*) y, en parte, con él, la de los poetas[44]. Simónides aporta una idea de justicia, en apariencia diferente a la de Céfalo, que consiste en «dar a cada uno lo que se le debe» (*tà opheilómena hekástoi apodidónai*) (331e). Ante la dificultad para entender lo que Simónides quería significar, Polemarco afirma que la idea del poeta es que los «amigos deben hacer bien a los amigos, pero nunca el mal» (332a) y, por tanto, no se debe devolver el depósito si devolverlo resulta nocivo para el amigo que lo ha depositado. Si a los amigos se les debe hacer bien, a los enemigos se les debe hacer daño. Concluye Sócrates que Simónides, como hacen los poetas, ha expresado su idea de justicia en un enigma al afirmar que «justicia es dar a cada uno lo apropiado (*prosêkon*) y a esto lo llamó lo debido» (*opheilómenon*) (332c). Finalmente, lo debido o lo apropiado consiste en «dar ventajas a los amigos y daños a los enemigos» (332d).

[42] Aristóteles, al contrario que Platón, hace suyo este procedimiento al afirmar que «lo que todo el mundo cree es realmente así» (*hà gàr pâsi dokeî, taût´ eînai*) y agrega que «quien intente destruir esta seguridad no encontrará en modo alguno otra más digna de crédito (*pistótera*)» (*Ética Nicomáquea* 1172b37).

[43] Polemarco, hijo de Céfalo y hermano de Lisias, fue asesinado por los Treinta precisamente en el Pireo, el mismo escenario en el que tiene lugar la conversación con la que arranca la *República*. Veggetti (1998).

[44] Más adelante se citará a Homero (334a) como portavoz de la moral convencional.

De este modo concluye el desciframiento del enigma de Simónides: lo que quiso significar mediante la expresión «lo debido» (*opheilómenon*) se resuelve en el precepto básico de la llamada moral tradicional, expresada por muchos poetas[45], que afirma, por decirlo en palabras del propio Platón, que se debe hacer bien a los amigos y mal a los enemigos (332ab; *Menón* 71e). De este modo, la definición propuesta por Céfalo ha sido modificada en aspectos significativos.

1. Se sustituye la formulación como regla («decir la verdad», «devolver lo prestado») por la formulación como principio («hacer bien a los amigos, perjudicar a los enemigos»).

2. Se explicitan dos escenarios de moralidad tan diferentes entre sí que los principios morales vigentes en cada uno parecen contrarios (hacer el bien al amigo y el mal al enemigo).

Esta duplicidad de los principios morales parece que se realiza a costa de incurrir en contradicción[46] o, al menos, esa será la argumentación socrática, que tiende a modificar la definición tradicional argumentando solamente contra el segundo

45 Píndaro, *Pítica* II 82-83, Esquilo, *Coéforas* 123. Platón alude a este precepto moral en diversos pasajes (*Menón* 71e, *Critón* 49b). Jenofonte (*Recuerdos* II, 3, 14 y II, 6, 35) alude a este precepto y lo acepta como norma de conducta vigente incluso entre sus amigos.

46 No es esta la opinión de Aristóteles según un texto de los *Tópicos*: «El hacer bien a los amigos no es contrario de hacer mal a los enemigos, pues ambas cosas son deseables (*hairetá*) y propias de la misma actitud moral (*autoû ḗthous*); tampoco el hacer mal a los amigos y bien a los enemigos, pues estas dos cosas son rechazables (*pheuktá*) y propias de la misma actitud moral. Ahora bien, no parece que lo rechazable sea contrario de lo rechazable, a no ser lo que se dice que es rechazable por exceso y lo que se dice que lo es por defecto: pues el exceso parece ser de las cosas rechazables, así como también el defecto. Pero las cuatro restantes producen contrariedad. Pues el hacer bien a los amigos es contrario de hacer mal a los amigos: en efecto, es propio de la actitud moral contraria, y lo uno es deseable y lo otro rechazable. De igual manera también en los otros casos: en efecto, en cada par lo uno es deseable y lo otro rechazable, y lo uno es propio de una actitud moral respetable, y lo otro, de una actitud deshonesta. Así pues, es evidente a partir de lo dicho que surgen varios contrarios de una misma cosa: pues de hacer bien a los amigos es contrario tanto el hacer bien a los enemigos como el hacer mal a los amigos; y de manera semejante, examinando de mismo modo cada una de las otras cosas, aparecerán dos contrarios» (*Tópicos* 113a1-20).

miembro de la conjunción. Ese segundo miembro («hacer daño a los enemigos») es modificado en un doble sentido: primero, se niega y, segundo, se generaliza la negación («no hacer daño a nadie»).

En esta parte del diálogo, Platón ha incluido en un mismo constructo dos piezas diferentes, que tienen en común su pertenencia a lo que podemos denominar moral tradicional:

a) La definición de Céfalo que debe ser considerada como la regla moral aplicable al ámbito ciudadano y, en general, al ámbito de las relaciones sociales de una ciudad. En esos ámbitos el justo es el que dice la verdad y devuelve el depósito que se le ha confiado y salda las deudas que ha contraído, incluyendo en ello los sacrificios debidos a los dioses. Esta regla está abierta a la excepción en función de determinadas circunstancias (como la locura del depositante). Esas excepciones se justifican por referencia a un principio implícito más general, a saber, que se debe buscar siempre el bien del amigo y, por tanto, no se debe decir la verdad o devolver el depósito si esto produce daños en el amigo. Así pues, la definición o regla de Céfalo descansa en el mismo principio que a continuación defenderá Polemarco. De ahí que la tesis de Polemarco sea presentada por Platón como heredera de la de Céfalo, pues en realidad es la misma.

b) La definición que presuntamente se contiene en el enigmático enunciado de Simónides y que se resuelve en el deber de hacer bien a los amigos y mal a los enemigos. Se atiende en este caso a dos escenarios diferentes: el de la paz y el de la guerra.

El hilo conductor del que se vale Platón para pasar de la noción de Céfalo a la típica de la llamada moral convencional es el enunciado de Simónides que incluiría en su interior los dos preceptos aludidos. Así, lo conveniente, cuando se trata del enemigo, es hacerle daño, pero no hacerlo si se trata de un amigo; lo conveniente en el caso del amigo que ha perdido la razón es no devolverle las armas que nos ha confiado, pero devolvérselas si sigue en su sano juicio. Es decir, el justo debe-

rá llevar a cabo una determinada acción (devolver el depósito confiado) o su contraria (no devolver el depósito), dependiendo de factores ajenos a la acción misma y, en particular, atendiendo a las relaciones que se mantienen entre el agente y el paciente (si son amigos o enemigos) y las circunstancias en las que se hallan (si ha perdido el juicio o no).

Este principio moral se caracteriza por ser una norma relativista y entiendo por tal aquella que incluye en la norma misma la consideración de determinadas circunstancias sin las cuales no se puede llevar a cabo una práctica moral propiamente dicha. En otros términos, en esta concepción moral el predicado «... es justo» debe ser considerado un predicado diádico, es decir, «... es justo en las circunstancias z»[47].

Esta visión relativista de la moral no venía, primeramente, de la mano de los sofistas, aunque Protágoras había adoptado la perspectiva relativista en sus escritos éticos y políticos, sino de la misma tradición y de la práctica moral concreta, y hallaba su expresión por antonomasia en los textos de los poetas, a los que apunta la crítica socrática. Sócrates se enfrenta, por tanto, a una tradición y no meramente a una escuela filosófica o un conjunto de poetas. El punto crucial de este enfrentamiento es el tipo de concepción de la justicia, si ha de ser una concepción relativista, en la que cuenta la opinión de la mayoría como elemento necesario en la construcción del concepto de justicia, si se ha de centrar en el acto moral y si se ha de atender al conjunto de relaciones en que se realiza el acto moral, o si, por el contrario, como propondrá Sócrates, ha de ser una concepción que toma como centro el alma del agente moral, que se propone un modo de vida basado en la catarsis y el examen bajo la guía exclusiva del conocimiento.

El tipo de concepción de la justicia será decisivo tanto en el momento mismo de obrar (dimensión práctica) como también en el análisis moral (dimensión teórica o de filosofía moral).

47 Solana (1996, 139-144).

Como apunta Annas[48], el foco de atención para Sócrates será el agente moral mientras que la moral convencional se centra en la acción[49]. En el caso de Sócrates, un hombre justo no podrá llevar a cabo más que actos justos y el injusto, actos injustos. Se trata, por tanto, de especificar si se debe dar prioridad al agente o a la acción en la teoría moral. Annas califica la posición de Céfalo y Polemarco de «complacencia moral» («moral complacency») (1988, 18) y concluye que, con la conversación entre Sócrates y Polemarco en el libro I de la *República*, «hemos sido en cierta medida preparados para la propia definición platónica de justicia como un tema, no de realizar ciertas acciones definidas, sino del estado del alma de una persona. Sea el que sea, será interno, no externo, y una cuestión de conocimiento, no de seguir ciegamente una convención» (1988, 34). La teoría socrático-platónica deja abierta la puerta a que el justo puede llevar a cabo acciones que el común de los mortales consideraría inmorales. Ese resquicio es bloqueado por Platón recurriendo a la moral convencional, que tiene su reentrada en la teoría platónica por la puerta trasera y de incógnito[50].

2. La refutación socrática.

La propuesta moral socrática exige, como preámbulo, refutar la moral convencional representada por Polemarco[51]. La

48 Para Annas (1988, 23), las objeciones socráticas a la moral convencional son eficaces porque destacan la total inadecuación de la noción de que se pueda decir qué es la justicia especificando clases de acciones. Este camino iniciado por Sócrates será proseguido por Platón, el cual en la *República* «se aleja totalmente de la realización de ciertas acciones, y en su lugar caracteriza la justicia como un estado del agente. Las cuestiones primarias serán las que se refieren a la persona justa y las cuestiones sobre qué acciones son acciones justas serán secundarias en un sentido importante».

49 Jesús, sabiendo que el agente moral (los falsos profetas) puede disfrazarse de oveja siendo en realidad un lobo, recomienda hacer uso del criterio de los actos: «Por sus frutos los conoceréis» (Mateo 7, 15-20). Claro que hay una relación entre el agente y el acto, pero la prioridad corresponde al acto. Jesús de Nazaret no era, pues, socrático.

50 El pasaje capital en cuestión es *República* 442d-443b.

51 Tras la refutación, en la que se muestra la inconsistencia de las ideas del interlocutor, vendrá la parte constructiva.

refutación persigue un objetivo principal de carácter teórico y consiste en mostrar la inconsistencia del concepto tradicional de justicia, dejando al mismo tiempo entrever algún rasgo esencial de la alternativa socrática. Además, se añaden algunos objetivos secundarios, como la relación de Sócrates con los poetas o mostrar la desorientación del interlocutor como efecto del *élenchos* socrático.

Sócrates despliega un solo argumento[52] que se desdobla en tres apartados:

a) El primero (332c-334b) se basa en la analogía de la justicia con las artes (*téchnai*), para obtener dos conclusiones diferentes: a1) que la justicia, entendida como arte o técnica, no tendría ninguna utilidad, pues solo sería útil en relación con lo inútil (333e); a2) que, dado que todo arte o técnica consiste en un cuerpo de conocimiento sobre un dominio y su contrario (atacar o defender, curar o matar, guardar y robar), y dado que, como admite Polemarco, el justo es diestro (*deinós*) en guardar un dinero confiado en depósito, también será diestro en robarlo. Por tanto, «la justicia, según tú y según Homero y según Simónides, es un arte de robar para provecho de los amigos y daño de los enemigos» (334b)[53].

El primer asalto termina con la confusión de Polemarco (334c), quien, sin embargo, sigue manteniendo la misma opinión. Por tanto, la refutación no ha concluido.

Sobre este primer asalto, en lo que toca a la primera conclusión, hay que decir que Polemarco no ha introducido la analogía de la justicia con las técnicas, sino que ha sido Sócrates el que, por propia iniciativa, establece tal analogía, que persistirá en otros muchos textos platónicos. Que la analogía

[52] Un solo argumento y no varios, como afirman Annas (1988, 23) y Beversluis (2000, 206), porque sólo al final (335e) se llega a la conclusión deseada.

[53] Este pasaje indica que Sócrates apunta su crítica hacia los poetas y no solo a Simónides, pues los poetas son los depositarios de los preceptos de la llamada moral convencional.

procede de Sócrates se infiere de un amplio pasaje del *Critón* (46c-48a)[54].

No obstante, hay que tener presente que en la expresión «analogía con las técnicas» incluye dos problemas diferentes: primero, si la justicia puede ser considerada o no una *téchnē* desde la perspectiva de Polemarco o de la moral convencional. A esto hay que responder que Protágoras, que se ubica en el campo de lo que llamamos moral convencional, cuando habla del sentido moral, utiliza las expresiones «virtud política» (*politikḕ aretḗ*), «sabiduría política» (*politikḕ sophía*) o «arte político» (*politikḕ téchnē*)[55]. Por tanto, Sócrates, al referirse a la justicia como *téchnē*, podría apelar a textos de Protágoras para justificar la denominación.

Ahora bien, Protágoras negaría que se diera una «analogía» entre las habilidades técnicas procedentes de Prometeo y la virtud o habilidad política donada por Zeus. Sócrates no acepta esta tesis protagórica. Al contrario, defenderá siempre que la virtud moral tendrá el mismo elemento esencial de las técnicas, que es el conocimiento. Por este motivo se justificará la analogía entre las técnicas y la virtud moral: ambas son una forma de conocimiento. En este sentido, en la medida que la premisa de la analogía entre las técnicas, sea la medicina o la culinaria (332c), y la justicia es una premisa socrática, no habría propiamente refutación, pues la refutación exige partir como premisas de la tesis del adversario.

En lo que toca a la segunda conclusión, hay que decir que se parte de una tesis según la cual las técnicas son saberes que se refieren a un dominio y su contrario[56] y, por tanto, si la justicia

[54] Annas (1988, 24-26) admite que Polemarco nunca dice que la justicia es un arte y que es idea de Sócrates que este le endosa a su interlocutor.

[55] Así puede constatarse en el Gran Discurso del *Protágoras* (321d-324a), que, según se suele admitir, recoge la teoría política del sofista.

[56] No creo que se pueda enunciar esta tesis como «paradoja del mal uso» o «principio de ambivalencia de las artes». Beversluis (2000, 211). En todo caso, la acción de robar un determinado objeto que nos ha sido confiado por su propietario no sería un caso de mal uso de la norma moral si se trataba de un arma y

(es una *téchnē* que) consiste en beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos, será «un arte de robar (*téchnē kleptikḗ*) para provecho de los amigos y daño de los enemigos» (334b).

Ante esta conclusión, Polemarco debería haber contestado afirmativamente, pues la moral convencional afirma que justicia es beneficiar a los amigos y dañar a los enemigos, y el robo no es más que una forma de dañar. Tampoco sería escandaloso que la justicia mandara robar a los amigos si se trata de robar el arma del amigo que ha perdido el juicio.

La respuesta negativa de Polemarco deriva de la perplejidad que produce afirmar que la justicia consista en robar, porque en condiciones normales, en la vida cívica cotidiana, el imperativo moral enuncia «no robarás». En efecto, el escenario social afecta a todas las personas, incluidos ancianos, mujeres y niños, en tanto que el escenario de la guerra afecta solo a los hombres adultos y en períodos breves o pasajeros de la vida.

Hay un aspecto en el que la analogía entre técnica y virtud moral podría ser aceptada por la moral convencional: la justicia convencional consiste en hacer el bien (a los amigos) y el mal (a los enemigos). Del mismo modo, las técnicas capacitan para una actividad y su contraria, como el médico, que es el más idóneo para curar o matar, o el piloto, que es el mejor preparado para salvar la nave o para hacerla naufragar. Ahora bien, este aspecto de la analogía entre virtud moral y capacidad técnica deja intacta la definición convencional de la justicia, porque es justo «hacer daño al enemigo» como lo es «hacer bien a los amigos». Por tanto, interpretar esta oposición como un caso de buen o mal uso de una técnica es un error, pues en el caso de la justicia no existe tal «mal uso» cuando se hace el bien o se hace el mal, sino cuando se hace el bien al enemigo y el mal al amigo.

de un amigo que ha perdido el juicio. En ese caso, el mal uso sería precisamente lo contrario. Cuestión diferente es si tal principio es verdadero o no. Beversluis (2000, 216) afirma con razón que, aplicado a casos empíricos, es patentemente falso.

Así pues, es obvio que el conocimiento propio de una técnica capacita, aunque no sea en la misma medida, para una actividad y su contraria. El caso de la virtud moral es completamente diferente porque se debe tener en cuenta un doble contexto de opuestos, bien o mal y amigo o enemigo. Este segundo par de opuestos es exclusivo de la virtud moral, por lo cual la analogía entre técnicas y virtud moral es imposible. La refutación socrática persigue precisamente eliminar del campo de la moral ese componente. Para Sócrates el único par de opuestos pertinente en el juicio y en la actividad moral será el relativo al bien y al mal. Por tanto la crítica socrática persigue eliminar el aspecto relativista de la moral convencional.

En consecuencia, las técnicas aportan un conocimiento y unas habilidades que capacitan para llevar a cabo determinadas acciones, cuyo valor moral deberá ser establecido por la filosofía moral o por los principios morales de una sociedad o de una persona. En este sentido, toda técnica o habilidad es susceptible de mal uso desde la perspectiva moral, pero también desde la perspectiva no moral. Cuando Tales de Mileto salió a contemplar las estrellas, hizo un mal uso de su capacidad de locomoción y se lastimó el tobillo. Por otra parte, el error es siempre posible en cualquier actividad humana, desde la perspectiva técnica o también desde la perspectiva moral. Es posible hacer mal a un amigo cuando se intenta ayudarle y favorecer al enemigo cuando se intenta perjudicarlo.

Este tramo del razonamiento socrático no invalida la moral convencional aunque pueda producir alguna perplejidad (334b) en Polemarco.

b) El segundo bloque (334c-335a) parte de la oposición «ser-aparecer», de uso habitual y generalizado ya en la *Apología de Sócrates* de Platón. Se trata de un par de opuestos (*eînai* y *dokeîn*), a los que Platón asigna especial importancia[57] y que

[57] A veces se afirma que este par de opuestos es un lugar común en el pensamiento griego, si bien es en la obra platónica donde alcanzan su peculiar perfil polémico. No puede aducirse que Parménides sea un precedente de la dis-

tienen un amplio alcance polémico en su obra, sobre todo en la refutación de los sofistas. El argumento combina las nociones amigo-enemigo con bueno-malo. Si se confunde apariencia con ser, podrá ocurrir que se dañe a los amigos y se favorezca a los enemigos. Por tanto, será conveniente añadir este matiz a la definición diciendo que «es justo hacer bien al amigo que es bueno y mal al enemigo que es malo».

El interlocutor acepta el añadido de Sócrates sin vacilar y lo acepta porque la definición inicial queda intacta. Por lo tanto la argumentación no ha alcanzado su objetivo teórico. No obstante el argumento socrático ha realizado un pequeño avance: la asociación del amigo con el bueno y del enemigo con el malo. De este modo, la focalización conceptual sufre el desplazamiento que Sócrates desea, desde los ámbitos de la amistad/enemistad al de la bondad/maldad.

Por otra parte el aspecto central de este argumento apunta hacia el mismo objetivo en materia de moralidad: la necesidad del conocimiento. Si los hombres yerran en la distinción entre ser y parecer (334c, 334d) y confundimos amigo y enemigo y bueno y malo, acabaremos haciendo bien al malo y mal al bueno. La moral convencional está expuesta a conseguir los efectos contrarios a los que se propone. Es una moral ciega.

Este bloque termina con la corrección consistente en especificar que se trata de ayudar al amigo que es bueno, y de dañar al enemigo que es malo. No obstante, el principio de la moral convencional sigue en pie. Con esta corrección Sócrates avanza hacia el término del argumento.

c) El tercer bloque (335b1-335e14) se basa en un principio de la ciencia natural: el de la relación causa-efecto, que permite a Sócrates establecer una verdad moral nueva: «No es obra propia (*érgon*) del hombre justo el hacer daño ni a su amigo ni

tinción platónica, puesto que el eleata plantea la oposición entre *alétheia* y *dóxa* y no entre *eînai* y *dokeîn*. La oposición entre los dos verbos es de uso profuso e insistente en la *Apología*, por lo que no se puede dudar de que la oposición sea de origen socrático.

a otro alguno, sino de su contrario el injusto» (355d)[58]. De este principio se sigue la falsedad (*ou alethê̱*) del principio de la moral convencional (335e).

El citado principio socrático se basa de nuevo en una analogía, esta vez entre los agentes racionales y los cuerpos naturales, los cuales realizan el efecto que les es propio de modo necesario: el efecto del calor no puede ser el enfriar, sino el calentar, ni el efecto de la humedad puede ser la sequedad, sino el humedecer. Del mismo modo, el agente bueno no puede hacer daño, sino hacer el bien y el justo, que es bueno, nunca podrá hacer el mal a nadie, ni amigo ni enemigo.

No se trata, por tanto, de un principio moral que se enuncie como un deber[59], sino de un principio óntico que exige la adecuación de la causa con el efecto, tanto en los cuerpos naturales y en los animales como en los agentes racionales[60]. En este sentido la moral tradicional se basa en un principio falso, a saber, que el justo, que es bueno, puede producir un daño, que es un mal.

Esta parte del argumento, la única concluyente si se admite la premisa, es también la única que acepta Polemarco como refutación de la moral tradicional. La premisa a la que Sócrates recurre se podría enunciar como el principio de causalidad de acuerdo con el cual cada ser causa un determinado efecto (*ér-*

58 Suele decirse que Sócrates no dispone de verdades que enseñar, aunque en este pasaje Sócrates nos ofrece una. Beversluis (2000, 26) insiste en la misma idea, a saber, que «a diferencia de Agustín, Anselmo y Berkeley, Sócrates no está interesado en exponer una doctrina positiva —no porque él sea indiferente a la verdad, sino porque no tiene ninguna verdad que impartir».

59 Esta parte del argumento no razona a partir de una obligación, sino de una propiedad de las cosas. Beverluis (2000, 214), en cambio, supone que «El cuarto argumento (335b2-335e6) es precedido por una cuestión: ¿debe un hombre justo causar daño a alguien?». El punto de partida en forma de pregunta acabará establecido como una tesis, según la cual «no es propio del hombre justo hacer mal a nadie». Por eso, el argumento comienza con la pregunta acerca de «qué es lo propio del hombre justo».

60 Para Annas (1988, 33), en el caso del calor y la humedad, más que de analogías, se trata de ejemplos para ilustrar la idea de que ningún poder puede producir su opuesto.

gon) de un modo necesario. Este principio se toma del mundo natural, aduciendo los ejemplos del calor y el frío o la humedad y la sequedad. El calor no puede producir como efecto el enfriamiento, ni la humedad puede ser causa de la sequedad. Cada causa tiene necesariamente sus efectos propios. El ejemplo del mundo natural se aplica a los agentes racionales y se concluye que un hombre justo no puede causar otra cosa que no sea el bien y el daño es un mal. Por tanto la moral tradicional es contradictoria y absurda, porque el justo nunca puede ser causa del mal.

Esta conclusión tiene una premisa intermedia, según la cual el daño que un animal o persona recibe siempre comporta un empeoramiento para quien recibe el daño. Con esta premisa falsa o, al menos, ambigua[61] se pretende justificar el salto del mundo natural al mundo racional y moral. Es obvio que un castigo comporta un daño y no tiene por qué ser causa de empeoramiento moral o técnico para quien lo recibe. El castigo puede ayudar al hombre injusto y el castigo al caballo puede ayudarle a mejorar en las habilidades técnicas del caballo como caballo.

Por otra parte, la aplicación del principio natural causa-efecto al mundo de la moral obliga a introducir de nuevo la analogía entre las técnicas y la justicia. Lo problemático de esta analogía radica de nuevo en no hacer distingos entre el mero conocimiento técnico y la virtud moral. Es decir, lo problemático radica en que para Sócrates, del mismo modo que por

[61] En la discusión con Polemarco, Sócrates recurre a procedimientos manifiestamente erísticos. Así lo reconoce sin ambages Jaeger (2000, 444): «Y en los diálogos socráticos no faltan ciertamente los ardides de esgrima verbal, que recuerdan las conclusiones capciosas de estilo "erístico". En la dialéctica de Sócrates no debe subestimarse tampoco el elemento del puro afán de disputar. Platón lo reproduce con gran fidelidad y de un modo muy vivo, y algunos contemporáneos alejados del maestro o competidores suyos, como Isócrates, presentan a los socráticos, comprensiblemente, como simples discutidores profesionales». Beverluis (2000, 220) cita con aprobación este mismo pasaje. Un aspecto de la esgrima erística de Sócrates consiste en confundir dos significados de *bláptein*: «causar daño» o «causar empeoramiento moral».

poseer el conocimiento de la medicina somos médicos, de igual modo, por poseer el conocimiento de lo que es justo, ya somos justos.

Puede concluirse, por tanto, que Sócrates logra refutar la moral convencional al precio de naturalizar la moral. Creo que en ese sentido avanzará la construcción de la moral socrática como alternativa a la moral convencional de la poesía y de la sofística.

Lo peculiar de la argumentación socrática consiste en remitir el debate moral a un conocimiento experto y hacer del conocimiento experto la piedra angular de la justicia. En la moral convencional, en cambio, el tipo de conocimiento exigible correspondería, con meras diferencias de grado, al de cualquier agente racional.

Un segundo aspecto del razonamiento socrático consiste en someter a crítica la tradición poética, no para rechazarla, sino para ofrecer, en la medida de lo posible, una nueva interpretación de la poesía. Tal ocurre con Simónides[62] al final de la conversación: «Combatiremos, pues, tú y yo en común —dije—, si alguien afirma que ha dicho semejante cosa Simónides, o Biante, o algún otro de aquellos sabios y benditos varones» (335e). De modo sorprendente, Polemarco se muestra dispuesto a seguir a Sócrates en la lucha (*koinoneîn tês machês*) por interpretar a Simónides en un sentido diferente al de la moral convencional y por descubrir una nueva noción de justicia[63].

Demostrada la inconsistencia de la moral convencional mediante el ejercicio de la refutación, queda el terreno expedito para que Sócrates pueda iniciar la indagación de un nuevo concepto de justicia, que, no se debe olvidar, equivale a preguntarse por «el modo como se debe vivir» (*República*

62 Beversluis (2000, 215 n.28) recuerda que el pensamiento de Simónides será usado por Platón en los libros siguientes de la *República*.

63 Sobre el uso socrático de la poesía, Solana (2003, 67-71).

352d). Como segundo logro, la refutación[64] ha conseguido que el alma de su interlocutor quede libre de una falsa idea de justicia, ganando con ello un aliado para la causa socrática.

4. El giro teleológico

En el *Fedón*, Sócrates expone su autobiografía intelectual. El aspecto más importante del relato socrático radica en que, en relación con la filosofía presocrática, dicho pasaje inicia un punto de giro profundo en lo que toca a cuestiones esenciales para la comprensión de la realidad. Ese giro se resume en la sustitución de un modo de entender la causalidad, tradicional en la investigación (*historíe̱*) presocrática, por otro propio de Sócrates. El modo tradicional de la ciencia presocrática resultaba insatisfactorio para Sócrates porque atendía únicamente a las causas materiales y mecánicas (eficientes, en la terminología aristotélica)[65], dejando al margen el tipo de causa que para Sócrates realmente merecía tal nombre y que en el relato del *Fedón* se expresa de dos modos: como la Mente y como lo mejor. Esta sería la causa real del nacer, el perecer y el ser de las cosas, en tanto que las demás quedarían reducidas a meras concausas o condiciones necesarias para que actúe la causa real, que no es otra sino la mente que ordena todas las cosas hacia lo mejor.

A partir de la primera expresión, la Mente, el relato nos ofrece en un primer momento a Anaxágoras como el maestro de la nueva causalidad, por haber introducido la Mente como

64 En este pasaje de la *República*, también queda patente la perplejidad del interlocutor cuando la refutación está a punto de terminar. En ese momento Glaucón afirma: «Ya no sé yo mismo lo que decía» (*oukéti oîda égo̱ge hó ti élegon*) (334b), una afirmación similar a la que hallamos en otros muchos pasajes de Platón y Jenofonte. Alcibíades afirma algo semejante en una conversación con Sócrates: «Pero, por los dioses, Sócrates, ya ni siquiera yo mismo sé lo que digo (*oud´ autós oîd´ hóti légo̱*), y es posible que sin darme cuenta haya estado hace tiempo en una situación muy vergonzosa» (*Alcibíades* I 127d). El tema de la refutación como catarsis se aborda más adelante. Véase *infra* Cap. 14.

65 En el *Timeo*, dichas causas recibirán el nombre de «causas auxiliares» (*synaitía*).

causa del orden cósmico[66]. Ávido de esta causa, Sócrates lee el libro de Anaxágoras y comprueba con decepción que en realidad la nueva causa no juega ningún papel y que todo queda como estaba. Anaxágoras, como cualquier otro pensador presocrático, aduce como causas «aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas» sin atribuir a la Mente «ninguna causalidad en la ordenación de las cosas» (*Fedón* 98bc).

De este modo, la tradición presocrática queda descartada por ser un camino errado y al mismo tiempo se plantea la necesidad de indagar la nueva causalidad presentida por Sócrates[67]. Esa Mente que Sócrates postula sería la responsable de lo mejor, que es la segunda expresión para este nuevo tipo de causalidad. Esta nueva causa, lo mejor y lo óptimo (*tò áriston kaì tò béltiston*), es lo único que interesa en realidad examinar (*Fedón* 97d).

Esta es la razón por la que Sócrates abandonó el estudio de la ciencia natural[68]. No le interesa lo que investigan los físicos, le basta con saber que las cosas son como son porque lo mejor, concebido por la Mente ordenadora, es que sean como son (*Fedón* 98a). Los presocráticos, incluido Anaxágoras, forman parte de los «muchos que andan a tientas como en tinieblas» (99b) confundiendo la causa (la mente) con la mera condición necesaria. Como consecuencia de tal confusión la causa verdadera (la mente, el bien) queda olvidada y relegada, y «ni la investigan ni creen que tenga fuerza divina» (99c). La ceguera presocrática sería doble: por una parte, consistiría en no investigar la causa del orden cósmico, la mente, carencia de la que adolece la ma-

---

[66] Anaxágoras introduce el *Noûs* como un principio de orden cósmico (*diakósmēsis*) que, en principio, poco tiene que ver con la acción teleológica humana, en la que el bien constituye el punto de referencia.

[67] Aristóteles sigue considerando a Anaxágoras como el descubridor de la causa final (*Metafísica* 984b11-16), si bien, adhiriéndose a la crítica platónica (*Fedón* 98bc), afirma que el físico toma el *Noûs* como un artificio teatral (*mechanē̂i*) (985a18-21), al que recurre cuando no sabe por qué sucede alguna cosa.

[68] En la *Apología* (26d) Sócrates se considera totalmente ajeno a las extrañas (*átopa*) investigaciones de Anaxágoras.

yoría de los físicos; por otra, como en el caso de Anaxágoras, en afirmar la existencia de tal causa, pero sin aplicarla de modo consecuente y sin admitir la fuerza divina de la misma.

Sócrates se convierte de este modo en el punto de giro de la filosofía griega en un tema crucial para el método y para la teoría científica.

Mucho se ha discutido sobre si este relato autobiográfico corresponde a Platón o a Sócrates[69]. Es incuestionable que la teoría de las formas es platónica y no socrática, pero, sin embargo, se deben tener en cuenta dos observaciones, una de carácter teórico y la segunda de carácter histórico-crítico.

En primer lugar, la teoría de las formas tiene su nacimiento, su expresión seminal, en la insistente actividad socrática encaminada a encontrar la definición exacta de los términos. El hecho de que Platón (en sus diálogos de definición), Aristóteles (*Metafísica* 987b1-4, 1078b17-32)[70] y Jenofonte (*Recuerdos* IV 5 y 6) coincidan en asignar esta actividad a Sócrates es una prueba del carácter genuinamente socrático de la misma, que, además, es presentada por Aristóteles como una de las principales innovaciones filosóficas de Sócrates.

La definición universal, insiste Aristóteles (en los dos pasajes citados afirma que fue el primero en iniciar este camino de investigación), es una aportación socrática, si bien restringida a las virtudes éticas.

Kahn (1999, 84-85) rechaza el testimonio aristotélico porque, supuestamente, el estagirita y Jenofonte dependen ambos de los diálogos platónicos y, por tanto, no tienen valor como

[69] Vlastos (1991, 47 n.11) admite que en el *Fedón* hay dos pasajes que corresponden al Sócrates histórico (57a-61c y 115c-118), pero sostiene que la autobiografía (96e-99e) corresponde a la trayectoria intelectual de Platón, pues su propósito es introducir la teoría de las formas más adelante (100a ss.).

[70] En *Partes de los animales* 642a24-31, Aristóteles cita de nuevo la aportación de Demócrito al método de la definición y recuerda que con Sócrates el método se desarrolló, si bien los filósofos postergaron el estudio de la naturaleza y se centraron en la virtud política.

fuente independiente. Esta posición, sin embargo, es en buena parte especulativa y carece de evidencias en su favor. Además, tiene en contra hechos históricos incuestionables, como que Jenofonte fue tan discípulo de Sócrates como Platón y que tuvo sin duda conocimiento directo de la enseñanza oral socrática. Prueba de ello es que Jenofonte nos da un informe de las definiciones socráticas al modo y estilo de Jenofonte, el estilo de un historiador, en tanto que Platón, como Aristóteles, nos ofrece una versión más filosófica, si bien con matices diferentes. En cuanto al informe de Aristóteles, podría decirse que se inserta en las propias inquietudes aristotélicas. El estilo y contexto de los informes de Jenofonte y Aristóteles sugieren con vehemencia que no beben de una fuente *literaria* común, sino de una tradición forjada en torno a los discípulos de Sócrates, la mayoría de los cuales tuvo contacto y trato directo con el maestro. La tesis de Kahn parece suponer, contra toda evidencia, que Platón tenía el monopolio sobre los dichos y hechos del maestro[71].

En segundo lugar, desde el punto de vista histórico-crítico, cabe observar que la autobiografía del *Fedón* no encaja en la autobiografía de la *Carta* VII[72], que corresponde sin duda a

71 Kahn, en algunos casos, se muestra cauto hasta el punto de afirmar que «la dependencia literaria directa de Jenofonte respecto de Platón me parece al menos probable» (1999, 393). Afirma asimismo que algunos comentarios de Platón y Jenofonte pueden ser lugares comunes «que se remontan a la primera literatura socrática o incluso al Sócrates histórico» (1999, 398).

72 Hackforth (1998, 129) alega que una misma persona puede tener al mismo tiempo intereses políticos y científicos, pero que sería totalmente irrelevante para Platón hablar de temas científicos en la *Carta VII*, que se dirige a los infortunados amigos del recién fallecido Dión. Sin embargo, este argumento me parece débil, pues, primero, Platón no elude hablar en dicha carta de cuestiones de fuerte peso teórico, una completa autobiografía intelectual; segundo, Platón en la *Carta VII* no habla sin más de intereses, sino de algo más fuerte, como una dedicación vocacional que deriva de una motivación profunda. Y en tercer lugar, la disputa en torno a cuestiones de ciencia natural cuadra en el ambiente del círculo de Pericles, con Anaxágoras y Arquelao, pero no en tiempos de la juventud platónica, los años trágicos de la vida política y social ateniense que van del 415 a la muerte de Sócrates. No tenemos evidencias a favor de un joven Platón preocupado por cuestiones de ciencia natural.

Platón. Ambas son demasiado dispares como para que podamos insertar la una en la otra: la del *Fedón* se refiere a un nuevo campo de investigación en el ámbito de la ciencia natural en tanto que la de la *Carta* VII nos presenta a un joven cuya inquietud gira en torno a la actividad política. De ahí que la autobiografía del *Fedón*, en su primera parte, difícilmente pueda referirse a Platón, en cuyo caso, a menos que sea una pura ficción, debería corresponder a la biografía de Sócrates[73].

Ahora bien, si tal relato correspondiera al Sócrates histórico parece que deberíamos esperar que alguna fuente, en especial Aristóteles, tan preocupado por la causa final y el intelecto, se hiciera eco de la innovación socrática en cuanto a la teleología y al *Noûs*. Sin embargo, ni Aristóteles ni otras fuentes atribuyen a Sócrates el descubrimiento de la causa final.

Podríamos resolver la dificultad alegando dos tipos de razones. La primera consiste en presentar a Sócrates, en su inquietud frente a la tradición presocrática, como el primer impulso que conduce de modo natural a la teoría de las formas, la más genuina innovación platónica. De este modo, en el diálogo más dramático en el que se narran las últimas horas de la vida de Sócrates, Platón se muestra a sí mismo como el continuador de la obra iniciada por Sócrates, que no es otra sino la refundación de la filosofía, es decir, la enmienda (refutación) a la tradición presocrática en su totalidad y la fundación

[73] Hackforth (1998, 130) sostiene que Platón, en el desarrollo del diálogo, al reconocer que la inmortalidad del alma solo se puede probar mediante una investigación sobre las causas de la generación y corrupción, necesita explicar cómo ha llegado a una nueva concepción de la causalidad. En este sentido la explicación teleológica es una invención platónica. Ahora bien, añade Hackforth, «Platón, conociendo que su maestro en su juventud estuvo familiarizado con la causación material o mecánica de la ciencia jónica y que pronto llegó a sentirse insatisfecho con tal tipo de causación y giró sus intereses hacia otro lugar, y pensando (como también nosotros podemos pensar) que su propia fuente de insatisfacción era esencialmente la misma que la de su maestro, adoptó, no de modo antinatural, el recurso de una supuesta autobiografía de Sócrates, cuyos detalles deberían ser, en la medida de lo posible, acomodados a un crítico de mediados del siglo V, pero que deberían también, en resumen y en sustancia, expresar su propia actitud unos setenta años más tarde» (1998, 130-31).

de la filosofía sobre unas nuevas bases. La teoría platónica sería de ese modo la consecuencia de las intuiciones pioneras de Sócrates. En resumen, Platón se consideraría el genuino heredero de las enseñanzas más profundas e innovadoras de Sócrates, que consistirían en lo fundamental en ofrecer en esbozo una vía alternativa a la tradición filosófica anterior, de carácter mecanicista y materialista[74].

La segunda razón es la siguiente: Sócrates sería, según Platón, el iniciador de la teleología, aunque no en el sentido filosófico estricto que habría de encontrar su expresión más acabada y su culminación en el *Timeo*. Cabría hablar de la teleología de Sócrates en un sentido preciso si tomamos en cuenta algunos testimonios de Jenofonte. Hay dos pasajes cruciales de los *Recuerdos* en los que se recogen conversaciones con Aristodemo (I 4, 3-19) y con Eutidemo (IV 3, 1-18).

Aristodemo, apodado el enano, era un ateo que, además de no hacer sacrificios a los dioses ni consultar la adivinación, se burlaba de quienes lo hacían. Para refutar a Aristodemo, Sócrates ofrece una descripción del ser humano en el mundo como el resultado de un proyecto diseñado por una divinidad providente que lo ha dispuesto todo para el mayor goce y disfrute de sus criaturas humanas. En primer lugar, describe la estructura de los órganos sensoriales como «la obra de un artesano entendido y amigo de los seres humanos» (I 4, 7): los ojos, protegidos por los párpados, las cejas y pestañas; los oídos, capaces de captar los sonidos; la lengua, para captar los placeres del gusto; la boca dispuesta cerca de los ojos y la nariz para poder discernir lo que comemos. Sócrates enumera a continuación los rasgos diferenciales de los seres humanos frente a otros seres vivos, como la posición erguida, para poder ver más lejos y mirar mejor las cosas; les ha dado manos para llevar a cabo acciones que les hacen felices; la boca hu-

74 Tovar (1973, 118) no duda en afirmar que las conquistas geniales de los atomistas se pierden muy pronto por muy diversas causas. La principal consiste en que se impuso la teleología de Sócrates y su descendencia, es decir, Platón y Aristóteles.

mana, además de para comer, sirve para la comunicación. En cuanto a los placeres del amor, el hombre disfruta de ellos durante toda la vida en tanto que en los animales tales placeres están circunscritos a determinadas épocas del año. Además de estas cualidades del cuerpo, la divinidad ha dotado al ser humano de un alma perfectísima, capaz de reconocer la existencia de dioses y rendirles culto, la más capaz de precaverse de las inclemencias del tiempo y de poner remedio a las enfermedades.

Sócrates concluye:

> Mi buen amigo, aprende de una vez que la inteligencia *(noûs)* que hay en ti maneja tu cuerpo como quiere. Hay que pensar por ello que también la inteligencia que hay en el todo lo dispone todo como bien le place, y no pienses que tu ojo puede alcanzar muchos estadios y que el ojo de la divinidad sea incapaz de verlo todo al mismo tiempo, o que tu alma pueda ocuparse de las cosas de aquí y de las de Egipto y Sicilia, y que la inteligencia de dios no sea capaz de pensar en todo al mismo tiempo. Así como tú sirviendo a la gente conoces a los que están dispuestos a servirte a ti y haciendo favores descubres a los que están dispuestos a devolvértelos y dando consejos encuentras a los sensatos, así también rindiendo culto a los dioses los pones a prueba de si te querrían aconsejar sobre lo que para los hombres es incierto. Entonces sabrás que la divinidad es de tal grandeza y tal categoría que puede verlo todo al mismo tiempo, oírlo todo, estar presente en todas partes y preocuparse de todo al mismo tiempo. (I 4, 17-18).

La segunda conversación es con Eutidemo. En ella ya no se trata de ofrecer una visión finalista del organismo humano, sino del conjunto del cosmos. Todos los elementos de la naturaleza han sido diseñados para la satisfacción del hombre.

La primera donación de la divinidad es la luz, para que veamos, y la noche, para el descanso. Los astros en la noche nos permiten fijar las horas nocturnas y la luna nos permite fijar las partes del mes. La divinidad nos ofrece los alimentos, el agua y el fuego, todo ello expresión de auténtica filantropía

(IV 3, 5 y 7). La divinidad ha dispuesto todo al servicio de la pervivencia humana: el ciclo estacional, las especies animales puestas a disposición de los humanos, los vegetales. Los dioses además han dado los sentidos adecuados a cada una de las cosas bellas y útiles, la razón, la facultad de comunicación. Y para lo que no podemos prever nos han otorgado el arte de la adivinación.

Sócrates habla de los dioses, pero también abre el camino monoteísta hablando de «el que ordena y abarca todo el universo (*tòn hólon kósmon syntátton te kaì synéchon*), en que reside toda bondad y toda belleza y las mantiene continuamente para nuestro uso intactas, sanas y sin vejez» (IV 3, 13). El corolario inmediato de este discurso es el imperativo de honrar a los dioses y de confiar en recibir los mayores beneficios.

Esta perspectiva teleológica se complementa con la crítica al pensamiento científico de Anaxágoras, crítica que concuerda con la que el *Fedón* (97d) dirige al «maestro de la causalidad»:

> Resumiendo, disuadía de la meditación sobre cómo maneja la divinidad cada uno de los fenómenos celestes, pues decía que ni los hombres podían llegar a descubrirlo, ni pensaba que a los dioses les agradaría que un hombre investigara lo que ellos no querían aclarar. Decía que también había el peligro de que perdiera el juicio quien se entregaba a tales cavilaciones, como le había ocurrido a Anaxágoras, que tanto se jactaba de haber explicado los mecanismos de los dioses. Él sostenía que eran una misma cosa el fuego y el sol, sin darse cuenta de que los hombres ven el fuego, pero no pueden mirar al sol, ni de que a fuerza de recibir los rayos del sol se les pone más negra la piel, cosa que no ocurre con el fuego. Ignoraba también que las plantas de la tierra no pueden progresar sin los rayos del sol, mientras que bajo el efecto del fuego perecen todas. Afirmaba también que el sol es una piedra incandescente, ignorando que una piedra puesta al fuego ni resplandece ni aguanta mucho tiempo, mientras que el sol permanece todo el tiempo más resplandeciente que ninguna otra cosa. (IV 7, 6-7 y, de modo implícito en I 1, 9).

De los textos de Jenofonte se infiere que Sócrates defendía una versión teleológica de carácter teológico religioso, es decir, una teleología ligada a creencias y prácticas religiosas[75].

Una teleología de esta naturaleza pudo no haber sido reconocida como tal, es decir, como expresión de la causa final, por Aristóteles, pero pudo ser entendida por Platón como una versión intuitiva de su teoría de las ideas o, en todo caso, como una versión de la tesis que enuncia la existencia de valores inmutables y permanentes (bondad y belleza) fundados en una divinidad eterna, que tendría expresión mítico-religiosa en el demiurgo del *Timeo*.

El rasgo más evidente de la teleología socrática es su carácter fuertemente antropológico[76] a diferencia de la teleología naturalista de Aristóteles. Por eso, esa teleología se podría calificar como providencialismo, es decir, la teoría que defiende la existencia de una divinidad que se preocupa por los hombres. Esta creencia estaría en la base de la religiosidad socrática y constituiría la más poderosa razón a favor de la necesidad de rendir culto a los dioses.

A su vez, la actividad socrática relacionada con el filosofar, el examen del modo de vida, tiene también su fundamento en

[75] En relación con los textos de Jenofonte citados (I 4 y IV 3), Theiler (1965) ha sostenido que Jenofonte se inspira en el pensamiento de Diógenes de Apolonia, el cual, no tanto como Anaxágoras, sería el auténtico padre del pensamiento teleológico que alcanza su plenitud en Platón y Aristóteles. El éxito de la tesis de Theiler se debe, sobre todo, al apoyo y entusiasta acogida por parte de Jaeger (1977, 155-171), de tal manera que Diógenes sería el primer representante de la teleología reclamada por Platón (*Fedón* 97c). Para una crítica minuciosa y certera de esta tesis, véase Laks (1983, especialmente XXVI-XXVIII, 33-36 y 250-257). Los primeros indicios de la noción de providencia divina podrían rastrearse en el pensamiento de Jenófanes (B23-B26). Heródoto (III 108) habla de la providencia divina (*toû theíou hę pronoíę*) para explicar el equilibrio y supervivencia de las distintas especies animales, de modo semejante a como actúa Epimeteo en el mito del *Protágoras* (320d).

[76] Este rasgo es evidente en el relato de Jenofonte. En el *Fedón*, aun cuando el problema se inserta en la investigación de la causalidad (por qué nacen las cosas, por qué perecen o por qué son como son), el primer ejemplo que Sócrates aduce contra la causalidad anaxagórica consiste en la propia decisión socrática de no huir de la cárcel (98c).

esta creencia religiosa. Dicho de otro modo, el edificio socrático, en particular, su filosofía política, se construye a partir de y sobre la creencia religiosa.

Sócrates, en consecuencia, puede ser considerado como el filósofo que formula por primera vez la concepción teleológica que recoge tanto los supuestos especulativos del dios de los filósofos (el orden cósmico de Anaxágoras) como las exigencias filosóficas de carácter popular (el triunfo de la justicia, el castigo a los malvados) que va a constituir la base de la tradición religiosa de Occidente[77]. En ella aparece, en primer lugar, la idea de la inteligencia ordenadora y creadora, que se concibe de un modo netamente antropomorfo (la divinidad como demiurgo o artesano que construye un artefacto). Esta inteligencia ordena y planea todo con vistas al bien, lo cual establece la preeminencia de la causa final sobre las demás (eficientes y materiales).

Sócrates, según los textos de Jenofonte, habría aplicado a esta divinidad los atributos tradicionales positivos de los dioses griegos.

El primero y más importante de esos atributos es la omnisciencia. Ya Homero se dirige a las Musas pidiendo su inspiración porque «como diosas lo presenciáis y conocéis todo, mientras que nosotros oímos tan sólo la fama y nada cierto sabemos» (*Ilíada* II 484). Por este atributo la divinidad, además de providente, se convierte en la garante del principio de moralidad, porque «conocerás

[77] Gigon (1953) señala tres motivos para la teleología de *Recuerdos*: la tendencia especulativa de la filosofía de la naturaleza, de la que el *Noûs* de Anaxágoras sería el primer referente, representaciones antropológicas «populares» y «una doctrina moral de los fines». Los motivos de Gigon se aproximan a los señalados por N. Hartmann (1986) para el pensamiento teleológico en general. Son cuatro: (a) La condicionalidad histórica de nuestro pensar (la tradición teleológica); (b) Los supuestos del pensar ingenuo (el interés por el «para qué»); (c) Los supuestos del pensar científico (regularidad de los fenómenos, y especialmente de los organismos, exigencias ocasionales del método); (d) Los supuestos metafísico-populares (orden divino, panteísmo, teodicea) y filosófico-especulativos (idealismo, doctrina de la relación potencia-acto, predominio del valor, de los motivos éticos, etc.). Todos estos motivos se entrecruzan y a veces se apoyan mutuamente. En la historia de la filosofía (d) aparece como el motivo predominante.

que la divinidad es de tal grandeza y tal categoría que puede verlo todo al mismo tiempo, oírlo todo, estar presente en todas partes y preocuparse de todo al mismo tiempo» (*Recuerdos* I 4,18)[78]. Nada escapa al ojo vigilante de la divinidad.

El segundo atributo es la bondad y la belleza. La divinidad, «en quien reside toda bondad y toda belleza» (*pánta kalà kaì agathá*) (IV 3,13), además de bondadosa, es también el soporte y raíz, incluso la morada, de los valores objetivos permanentes.

El tercer atributo es la providencia. El cuerpo humano es obra de una providencia (*pronoías érgois*) (I 4.6), ocupada con preferente atención al ser humano. Si se ocupa de los demás animales es porque estos, cabras, ovejas y vacas, caballos y asnos, sirven a los propósitos humanos (IV3, 10). Por ese motivo la divinidad socrática se puede llamar con toda propiedad filantrópica (IV 3,5) y todo el universo, diseñado y puesto al servicio del hombre, puede calificarse como el colmo de la filantropía (IV 3,7).

Si esta es la divinidad, el ser humano, la obra más excelente de esa divinidad, consiste sobre todo en el alma, que tiene la prioridad sobre el cuerpo y que ejerce el dominio sobre él: «Es más, hasta el alma humana, que participa de la divinidad como ningún otro elemento humano, es evidente que reina (*basileúei*) dentro de nosotros, pero ella misma no se ve» (IV 3,14). No obstante, también se prevé que ocurra una desgraciada inversión en la relación de poder del alma sobre el cuerpo. Tal inversión se produce cuando el hombre es esclavo de sus pasiones, es decir, de su cuerpo. En tal caso, «un hombre esclavo de sus pasiones tiene que pedirles a los dioses encontrar buenos amos (*despot<u>ô</u>n agath<u>ô</u>n*), pues únicamente así podrá salvarse» (I 5, 5)[79].

La relación natural alma-cuerpo es de dominio o gobierno real (*basileúein*) de la primera sobre el segundo. Cuando esa relación

[78] Véase el fragmento (B25) del *Sísifo* de Critias, según el cual la divinidad omnisciente ha sido un invento de un hombre sabio para evitar que los hombres burlaran la ley en secreto, evitando de ese modo el castigo.

[79] En *República* 590cd se repite exactamente la misma tesis. Compárese con *Alcibíades* I 135c.

natural, querida por la divinidad, se quiebra, se debe recurrir al dominio despótico y eso es lo mejor que puede ocurrirle al afectado. Así pues, la relación alma-cuerpo se configura en analogía con el gobierno político: realeza (*basileúein*) cuando los súbditos, es decir, el cuerpo, aceptan de buena gana el gobierno o despotismo cuando no lo aceptan.

En favor de la postulación de esta divinidad opera un principio metodológico de carácter epistemológico que enuncia la prioridad de lo invisible sobre lo visible. En Heráclito hallamos trazas de ese principio: «La armonía invisible vale más que la visible» (B54) o «A la naturaleza le place ocultarse» (B123). Y en términos poéticos podemos vislumbrar el mismo principio en este fragmento: «Los que buscan oro excavan mucha tierra y encuentran poco» (B22).

De este principio metodológico que afirma que la investigación es un descubrimiento, un desvelamiento, de claves de la realidad que se hallan inicialmente ocultas, lo cual es precisamente la causa de la investigación, se pasa fácilmente a la creencia que, según Kant[80], constituye la fuerza de la prueba teleológica y que consiste en la idea de que el mundo visible es un signo o cifra del mundo invisible y, en último término, del creador del mundo visible.

Así lo firma Sócrates en un largo pasaje de Jenofonte:

> Hasta tú te darás cuenta de que digo la verdad si no esperas a ver la apariencia corporal de los dioses, sino que te conformas, viendo sus obras, con adorarlos y honrarlos. Reflexiona que los propios dioses nos indican ese camino, pues no sólo los dioses en general cuando nos ofrecen sus bienes lo hacen sin aparecer para nada ante nuestros ojos, sino que también el dios que ordena y abarca todo el universo, en quien reside toda bondad y toda belleza y las mantiene continuamente para nuestro uso intactas, sanas y sin vejez, sirviéndonos sin fallo más rápidamente que el pensamiento, este dios se deja ver como realizador de las más grandiosas obras, pero como regente de todo es para nosotros invisible. Reflexiona que

[80] Kant (2005, 400-414).

> hasta el sol, que parece que todos lo ven, no permite a los hombres mirarlo con fijeza y, si alguien intenta mirarlo desvergonzadamente, le quita la visión. También te darás cuenta de que los ministros de los dioses son invisibles: porque es evidente que el rayo baja de lo alto y que abate todo lo que encuentra, pero no se le ve ni cuando se precipita, ni cuando descarga su fuerza, ni cuando desaparece. Tampoco los vientos se ven, pero sus efectos nos resultan evidentes y los notamos cuando se acercan. Es más, hasta el alma humana, que participa de la divinidad como ningún otro elemento humano, es evidente que reina dentro de nosotros, pero ella misma no se ve. Meditando todo ello, nadie debe despreciar lo invisible, sino que, reconociendo su poder por sus manifestaciones, hay que honrar a la divinidad. (IV 3 13-14).

En resumen, la teleología socrática se articula y se constituye a partir de creencias populares tradicionales que en la historia de Occidente, particularmente desde la revolución científica, han sido marginadas y excluidas del dominio científico para nutrir el debate teórico de algunas escuelas filósofas o para hallar cobijo práctico en el mundo de las religiones. La introducción socrática de la teleología debe su eficacia a su pretensión, aceptada por Platón y Aristóteles, aunque uno y otro en modos diferentes, de ubicarse en el centro mismo de la inquietud científica, que no es otra sino la disputada cuestión de la causalidad. De ahí deriva la profundidad que alcanzó el giro socrático en la filosofía griega.

Con este giro, la inquietud socrática por el cuidado del alma dejaba de ser una mera prédica moral, por cuanto que el alma, como principio de conocimiento, se convertía ipso facto en principio de la explicación racional. La teleología constituye, por tanto, uno de los elementos principales que permiten entender el giro socrático-platónico en relación con los filósofos presocráticos[81].

[81] Con razón afirma Gallop (1986, 175) que «el presente pasaje (*Fedón* 97b8-98b6) marca la transición de una concepción mecanicista a otra teleológica del orden natural que dominaría la ciencia europea los próximos dos mil años». Si la figura de Sócrates marca indiscutiblemente el gran viraje histórico («der geschichtliche

5. El giro metodológico: el diálogo

Atenas es, entre otras muchas cosas, la ciudad de la retórica. Libanio, mejor que nadie, ha expresado la particular relación entre Atenas y la palabra: «Por esta razón Atenas es un espectáculo bello y en extremo agradable, y de todas partes, por tierra y mar, llegan gentes a visitarla: algunos permanecen y otros de mala gana se marchan, no porque superemos a Síbaris en la excelencia de nuestras mesas ni porque nuestra tierra sea pródiga en trigo —todo lo contrario, atenienses, nos alimentamos con lo que importamos del exterior—, sino porque la ciudad es una factoría de palabras (*lógo̱n ergasté̱rion*). Uno hacía preguntas, otro contestaba, uno aprendía, otro enseñaba. Podrías ver a uno que elogia algo de lo dicho en el pasado, a otro que critica y a otro que refuta una opinión no buena» (*Defensa de Sócrates* 74-75).

Si Siracusa y Agrigento pueden considerarse cunas de la retórica, lo cierto es que la ciudad donde alcanzó sus cimas más altas es Atenas. Probablemente, las alusiones a Córax y Tisias tengan que ver más con la aparición de un manual o libro de texto sobre la disciplina, que pudo acabar convirtiéndose en texto de referencia, que a la invención propiamente dicha de tal arte. En este sentido, por mucha importancia que se le conceda al viaje de Gorgias a Atenas en el 427, hay pruebas documentales de que existía la oratoria en Atenas con mucha antelación a esta fecha, pues Pericles ya pronunció un discurso fúnebre con motivo de la guerra samia en 440-439[82] y otro más famoso, del que además poseemos el texto completo en la obra de Tucídides, pronunciado en honor a los muertos en el primer año de la Guerra del Peloponeso.

Wendepunkt»), como afirma Hegel (*Lecciones sobre historia de la filosofía* II, 100), creo que se debe a la cuestión de la teleología más que a la iniciación de la reflexión ética, tarea esta en la que Sócrates fue precedido por Protágoras y otros sofistas.

[82] Cuando regresó a Atenas tras someter a Samos, dice Plutarco, «mandó hacer reputadas honras fúnebres a los que habían muerto durante la guerra y, habiendo pronunciado un discurso, como es costumbre, ante las tumbas, causó admiración» (*Pericles* 28,4).

La centralidad de Atenas en relación con la oratoria se confirma por el hecho de que los diez oradores que constituyen el canon, sea el alejandrino o el de Cecilio de Caleacte[83], son todos atenienses. El primero de ellos, Antifonte, sea el mismo o distinto a Antifonte sofista[84], nació en torno al 480, y se dice que aprendió el arte que le haría famoso de su padre Sófilo[85].

Si Atenas tiene un puesto privilegiado en relación con la retórica, hay que añadir otro rasgo significativo: lo que Luis Gil llama la *parresía ática*. Polinices reconoce que el hecho más duro para un desterrado es que «no tiene libertad de palabra (*parrhe̱sía*), situación propia de un esclavo» (Eurípides, *Fenicias* 390). Ion, a su vez, cuyo padre, Juto, es originario de Tesalia, expresa el deseo de que su madre, a la que no conoce, sea una mujer de Atenas, porque «así tendré de mi madre la libertad para hablar (*parrhe̱sía*). (Eurípides, *Ion* 671).

Si la igualdad en el uso de la palabra (*ise̱goría*) representa la vertiente política, la *parrhe̱sía* expresa la vertiente subjetiva desarrollada en el alma como consecuencia de la *ise̱goría* y consiste en el impulso natural a expresar con sinceridad y sin inhibición los juicios personales[86].

Que la democracia es el humus adecuado y apropiado a la retórica lo prueba también el hecho de que en los escasos nueve meses que duró el régimen oligárquico de los Treinta

---

83 López Eire (1994, 12-14).

84 Actualmente existen dos posiciones sobre Antifonte: la separatista sostiene que el sofista Antifonte y el orador del mismo nombre son dos personas distintas. Aun cuando esta opinión ha sido dominante, en la actualidad han cobrado fuerza los unitarios que identifican a los dos personajes. Solana (1996b, 267-271).

85 Sobre la actividad de Antifonte, Radermacher (1951, B X, 76-81). Además de una posible escuela de retórica (Platón, *Menéxeno* 236a), se le atribuye la escritura de algún manual de retórica y, en la *Vida de los diez oradores*, se dice que su maestro fue su padre Sófilo, de quien también fue discípulo el joven Alcibíades. Esto sería prueba de la existencia en Atenas de una tradición sobre la retórica y su enseñanza. Aristófanes habla en las *Aves* (v. 691) del salario del abogado (*syné̱goros*) y en los *Acarnienses* (v. 705) y los *Caballeros* (v. 1358), obras representadas respectivamente en el 425 y el 424, se refiere despectivamente al abogado como una profesión consolidada.

86 Gil (1985, 48), Bordes (1982, 212 n. 130).

Tiranos en Atenas se promulgó una ley que ordenaba «no enseñar el arte de la palabra» (*lógo̱n téchne̱n me̱ didáskein*) (Jenofonte, *Recuerdos* I 2, 31 y 34)[87].

Los tratadistas[88] distinguen entre oratoria y retórica. La primera consiste en el cuerpo de discursos que se nos han transmitido ya desde tiempos de Homero en tanto que la segunda consiste en «la teoría o técnica de hablar en público elocuentemente con la intención de convencer»[89]. De ahí que la retórica se defina como una disciplina «artesana de la persuasión» (*peithoûs de̱miourgós*), auxiliada por la lógica y la dialéctica del lado de filosofía y la gramática y la estilística del lado de la literatura. Esta ubicación de la retórica entre la literatura y la filosofía hace que le resulte difícil a Aristóteles incluirla en el *Órganon*.

Además de la distinción entre oratoria y retórica, los tratadistas distinguen tres géneros de oratoria: el judicial, el deliberativo y el epidíctico. Ya Platón, al registrar la opinión de Gorgias sobre la retórica, alude a estos géneros de oratoria, a saber, «ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal (*dikaste̱ríoi̱*), a los consejeros en el Consejo (*bouleute̱ríoi̱*), al pueblo en la Asamblea (*ekkle̱síai*) y en toda otra reunión (*xullógoi̱*) en que se trate de asuntos públicos» (*Gorgias* 452e).

Las reuniones de las que habla Gorgias pueden referirse a los actos públicos que tienen lugar en las panegirias, los juegos o los funerales, actos en los que un orador pronuncia un discurso.

Junto al sistema de libertades propiciado por la democracia ateniense y al papel dinamizador de la ciudad de Atenas en la época de Pericles y Aspasia, hay que hacer mención de un tercer elemento, la sofística como filosofía que, «si bien no inventó la retórica, sí contribuyó en gran medida a saciar la ne-

87 Cabe observar que la actividad socrática era asimilada con la *lógo̱n téchne̱n* de los sofistas. La misma expresión usa Platón en *Fedro* para referirse a la retórica (260d *tè̱n tôn lógo̱n téchne̱n*, 261b *téchnas perì lógo̱n*, 262c *lógo̱n téchne̱n*).

88 Kennedy (1963) y López Eire (1994).

89 López Eire (1994, 12).

cesidad de ella que se sentía no solo en Atenas, sino por toda Grecia, en un momento culminante en el que comienza a desarrollarse la libertad personal de los ciudadanos que integran con derecho a voz y voto las ciudades estado»[90].

De los primeros diálogos de Platón y de los textos de Jenofonte, podemos extraer algunos datos sobre la actitud socrática ante la retórica. Lo primero es que Sócrates es ajeno a la retórica como arte[91]. No se considera un experto en esta materia que constituye la oferta más característica de los sofistas. Eso no significa en modo alguno que Sócrates sea ajeno a ese rasgo típico de Atenas y de los atenienses en relación con la palabra. Sócrates, como veremos, siempre presumirá de atenerse al *lógos*. Para mejor precisar la actitud socrática, conviene contemplar las circunstancias en el uso de la palabra. La más decisiva de todas tiene que ver con el escenario que puede ser doble: *ante* una multitud o *entre* un grupo de amigos.

El arte de la palabra, cuando se utiliza ante una multitud, se denomina *demegoría*. En este caso, el orador, que puede tener el discurso preparado (en el caso del discurso epidíctico y quizá también en el judicial y el político[92]) o está entrenado para la improvisación, dirige la palabra a la multitud sin posibilidad alguna de diálogo. Esta es la oratoria popular, la *rhetorikè demegoría,* propia de los líderes políticos.

En cierto modo, Sócrates incluiría bajo esta categoría también a la poesía, pues los poetas en el teatro se comportan como oradores (*Gorgias* 520cd); en efecto, si se quita de toda clase de poesía la melodía, el ritmo y la medida, quedan solamente palabras.

[90] López Eire (1994, 11-12).

[91] En la *Apología*, Sócrates declara que en modo alguno es hábil en hablar, aunque los acusadores previenen al jurado de la habilidad del acusado para engañar (*Apología* 17a-b). Por otra parte se sabe que Sócrates, tras leer la apología que Lisias había escrito para él, la rechazó diciendo: «el discurso es hermoso, Lisias, pero no va conmigo» (Diógenes Laercio II, 40).

[92] Jenofonte, *Recuerdos* IV 2,3 y 7.

Esta retórica popular, tanto de los poetas como de los oradores, dirigida a la muchedumbre, busca sobre todo halagar. Frente a ella, para Sócrates habría otra retórica, la conversación entre amigos que busca mejorar el alma:

> Es suficiente. Pues si hay estas dos clases de retórica, una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen. Pero tú no has conocido jamás esta clase de retórica; o bien, si puedes citar algún orador de esta especie, ¿por qué no me has dicho ya quién es? (*Gorgias* 503ab).

Sócrates se reúne con los amigos, «no para convertirse en oradores de la asamblea o judiciales, sino para llegar a ser hombres de bien y poder tener una buena relación con su familia, con el servicio, sus parientes y amigos, con la ciudad y sus conciudadanos» (*Recuerdos* I 2, 48).

Tras este preámbulo, ya podemos establecer los dos rasgos fundamentales del método socrático:

a) Los discursos cortos, por preguntas y respuestas, frente a los discursos largos de sofistas y oradores.

b) Un público reducido, un grupo de amigos o, incluso, un solo interlocutor, frente a la muchedumbre de la asamblea o de las reuniones populares.

Esto significa que la actividad socrática es una actividad privada, desarrollada entre amigos y discípulos o en reuniones con otros sofistas. La opción socrática es, por tanto, el diálogo[93] frente a los discursos que conocemos por la literatura so-

---

[93] «El caso es que aquí Sócrates reconoce que no posee la capacidad de largos discursos, y se la concede a Protágoras. Pero, de ser capaz de dialogar y saber dar razón y recibirla, me sorprendería que cediera a cualquier humano» (*Protágoras* 336b). Según Diógenes Laercio (III, 48) fue Zenón de Elea el primero en escribir diálogos, si bien a Platón le cabe el mérito de haber llevado el género a la perfección. El testimonio sobre Zenón está probablemente relacionado con que Aristóteles, en el *Sofista* (DK29A10), asignara a Zenón la invención de la dialéctica.

fística. El rechazo socrático al discurso largo[94] según el modelo de los sofistas está relacionado con el rechazo de la oratoria popular (*demegoría*) estrechamente vinculado al sistema democrático[95].

El diálogo, como método de investigación y de enseñanza, constituye el eje del método socrático. En las fuentes socráticas podemos hallar de modo disperso los rasgos más significativos del nuevo método:

1. El diálogo comienza por unas premisas, unos acuerdos previos, a partir de los cuales se van añadiendo nuevos acuerdos hasta llegar a la conclusión buscada. Las premisas son acuerdos entre Sócrates y su interlocutor. El verbo que lo expresa es *homologeîn* o *synchoreîn*, que significan *convenir, acordar* o *aceptar*. El acuerdo constituía el punto de arranque del diálogo, incluso para temas de menor importancia. Los nuevos acuerdos alcanzados de modo progresivo deben ser coherentes entre sí hasta alcanzar la conclusión (*Recuerdos* III 8, 9 y III 9,11). A lo largo del diálogo, como quien sigue el curso de una argumentación formal, se van recordando los acuerdos alcanzados para apoyar nuevos acuerdos o para descartar otros que sean incompatibles (*Gorgias* 468b, 468d, con más detalle queda así establecido en *Gorgias* 487e).

[94] Los discursos largos eran propios de los sofistas, como los que conocemos de Gorgias, pero también los relatos de los historiadores o los escritos de filósofos como Anaxágoras, cuyo libro podía comprarse en el ágora al módico precio de una dracma (*Apología* 26d).

[95] El autor anónimo del pequeño tratado *Sobre lo sublime* (*perì hýpsous*), que fue escrito en torno al año 40 d.C., planteando las causas de la decadencia de la oratoria, se hace eco de una opinión muy extendida (*ekeínoi thryllouménoi*), «según la cual la democracia (*demokratía*) es una excelente nodriza de talentos y que en un sentido general con ella han brillado (*synḗkmasan*) y con ella se han extinguido (*synapéthanen*) los elocuentes oradores (*hoi perì lógous deinoí*)». El anónimo redunda en esta idea al afirmar que «gracias a los laureles que otorga el régimen democrático, el espíritu de los oradores se agudiza con la práctica; se afina, por así decir, y, como es lógico, comparte el resplandor de la libertad con los hechos mismos de los que se ocupa». «Y proseguía afirmando que esa era la razón de que, aunque un esclavo puede llegar a practicar cualquier otra profesión, jamás un siervo haya llegado a ser orador; y es que, habituado como está a recibir cualquier clase de golpes, afloran inmediatamente a su espíritu su falta de libertad de palabra (*aparresiáston*) y su conciencia de prisionero».

Si tomamos el *Gorgias* como un diálogo fuertemente vinculado a las acusaciones contra Sócrates, tal vez podríamos establecer como hipótesis que la posición crítica de Platón hacia la retórica es uno de los temas que hereda de su maestro, el cual, a su vez, asociaría la crítica a la retórica con la crítica a la democracia.

2. El diálogo es, ante todo, una forma de razonamiento.

El *lógos* al que Sócrates constantemente apela es, además de palabra y discurso, el enunciado avalado por una evidencia lógica. El modo de proceder de Sócrates parece seguir el mandato de la diosa parmenídea cuando ordena al joven discípulo: «Juzga con la razón el polémico examen expresado por mí» (B7.5). Con este mandato, Parménides inicia un modo de proceder del cual su propio Poema constituye el primer modelo. Este modo de avanzar en la investigación, ateniéndose al argumento y aceptando las consecuencias, sean cuales sean, aunque puedan incomodarnos, con la sola condición de que hayan sido derivadas mediante la aplicación estricta del razonamiento, será en el pensamiento griego un lugar común, especialmente enfatizado por Platón, que tiene su primera expresión en el citado pasaje de Parménides[96].

En este aspecto, Sócrates no es revolucionario ni tan siquiera la opción por el diálogo es, en términos absolutos, una invención de Sócrates. Se sabe que Aristóteles asignaba a Zenón de Elea la paternidad de la dialéctica, como asignaba a Empédocles la de la retórica[97]. Incluso hallamos en Diógenes Laercio (IX, 53) la noticia de que fue Protágoras «el primero que suscitó el modo de dialogar que llamamos socrático»[98].

[96] Verdenius (1964, 2), de modo anacrónico, afirma que Parménides, al hacer del razonamiento la guía de sus investigaciones, es el primer pensador griego que satisface el principio platónico de «proceder por argumentos». Quizá sería más acorde con la cronología afirmar que es Platón quien pone en ejercicio un procedimiento ideado por el venerable Parménides. Es cierto que Platón insiste en este principio metodológico en múltiples pasajes (*República* 351a, 475a, 534c; *Sofista* 253b). También Polemarco, el interlocutor de Sócrates antes de aparecer Trasímaco en el libro I de la *República* (334a), se atiene a este principio metodológico.

[97] Diógenes Laercio VIII, 57 y IX, 25.

[98] En *Protágoras* 329b se presenta al sofista como experto en discursos largos y es «capaz también, al ser preguntado, de responder en breve y, en el interrogatorio, de soportar y aceptar el debate, lo que a pocos es dado». De modo similar,

Un pasaje extenso de Jenofonte prueba que Sócrates se preocupaba por los aspectos metodológicos del diálogo y, en concreto, por garantizar la seguridad del razonamiento:

> Si alguien le contradecía sin tener nada preciso que decir, sino afirmando sin ninguna clase de demostración que era más sabio lo que él decía, o más apto para la política o más valiente, o cualquier otra cualidad como estas, hacía remontar la discusión hacia su planteamiento (*hypóthesin*), más o menos de la siguiente manera:
>
> —¿Tú afirmas que es mejor ciudadano el que tú elogias que el que elogio yo? —Eso afirmo. —¿Por qué no examinamos en primer lugar cuál es la función (*tí estin érgon*) de un buen ciudadano? —Hagámoslo así. —En la administración del dinero, ¿no se llevaría la palma el que enriqueciera la ciudad en recursos financieros? —Desde luego. —¿Y en la guerra el que la hiciera triunfar sobre sus contrarios? —¿Cómo no? —¿Y en una embajada el que convirtiera a los enemigos en amigos? —Naturalmente. —¿Y en un debate público el que ponga fin a las disensiones de los partidos y consiga un acuerdo? —Así lo creo.
>
> Una vez reconducida así la discusión, la verdad se evidenciaba entre los mismos que la contradecían. Y cuando él mismo quería precisar algún argumento, iba avanzando entre los puntos de mayor acuerdo (*homologouméno̱n*), convencido de que en ello consistía la seguridad del razonamiento (*aspháleian lógou*). Precisamente por ello, cada vez que hablaba conseguía entre sus oyentes el mayor asentimiento (*homologoûntas*) de cuantas personas yo haya conocido. Decía también que Homero presentó a Odiseo como orador seguro (*asphalê rhé̱tora*) porque era capaz de llevar sus discursos a través de opiniones aceptadas por las personas (*Recuerdos* IV 6, 13-15)[99].

en 334e-336d, se reconoce la pericia de Protágoras en los discursos largos y en las respuestas breves si bien se asigna a Sócrates la primacía en «capacidad de dialogar y saber dar razón y recibirla». Este largo pasaje del *Protágoras* es una prueba de que existía también la disputa por el método y no sólo por cuestiones teóricas.

99 Natali (2006, 3-19).

Una inquietud semejante por la seguridad y la validez del razonamiento se observa en diversos diálogos platónicos, particularmente en el *Cármides*, en el cual Sócrates constata que puede darse una contradicción entre lo que acuerdan los interlocutores como premisa y lo que «permite el discurso». Sócrates advierte de que el acuerdo debe atenerse a unos principios lógicos y que no basta con dar por aceptadas tesis que después se muestran como contradictorias[100].

3. Condiciones subjetivas del diálogo o el triple filtro socrático.

Los interlocutores del diálogo tienen que cumplir algunas condiciones, expresadas de modo sintético en este pasaje:

> Estoy seguro de que, en lo que tú estés de acuerdo conmigo sobre lo que mi alma piensa, eso es ya la verdad misma. Pues observo que el que va a hacer una comprobación suficiente sobre si un alma vive rectamente o no, ha de tener tres cosas que tú tienes: ciencia, benevolencia y decisión para hablar. En efecto, yo encuentro a muchos que no son capaces de probarme porque no son sabios como tú; otros son ciertamente sabios, pero no quieren decirme la verdad porque no tienen interés por mí, como tú lo tienes. Estos dos forasteros, Gorgias y Polo, son sabios y amigos míos; pero les falta decisión para hablar y son más vergonzosos de lo que conviene. ¿Y cómo no? Han llegado a tal grado de timidez, que, por vergüenza, ha osado cada uno de ellos contradecirse a sí mismo en presencia de muchas personas y sobre asuntos de máxima importancia. En cambio, tú tienes todo lo que los demás no tienen; estás suficientemente instruido, como podrían confirmar muchos atenienses, y estás bien dispuesto hacia mí (*Gorgias* 486e-487b)[101].

[100] *Cármides* 175b-c. De modo similar *Alcibíades* I 133d e *Hipias Menor* 376b-c.

[101] Si estas son las condiciones del interlocutor de Sócrates, este, por su parte, mantiene una posición asimétrica. Si lo que Sócrates exige para sí lo exigiera también para el interlocutor, no habría diálogo, porque el interlocutor, por definición, no ha examinado el asunto que es objeto de examen: «Pero tú, Critias, le dije yo, te pones ante mí como si yo afirmase que sé aquello por lo que pregunto, y que, tan pronto como lo quisiera, estaría de acuerdo contigo; cosa que no es así. Más bien ando, siempre en tu compañía, detrás de lo que se nos ponga por delante, porque en verdad que yo mismo no lo sé. Una vez, pues, que lo haya examinado, será cuando esté dispuesto a decir si estoy o no de acuerdo contigo. Espera, en-

4. El diálogo como alternativa al método retórico.

El diálogo socrático se presenta como una alternativa al método retórico sofístico habitual en los tribunales y en la oratoria política:

> Oh feliz Polo, intentas convencerme con procedimientos retóricos (*rhe̱torikôs*) como los que creen que refutan ante los tribunales. En efecto, allí estiman que los unos refutan a los otros cuando presentan, en apoyo de sus afirmaciones, numerosos testigos dignos de crédito, mientras el que mantiene lo contrario no presenta más que uno solo o ninguno. Pero esta clase de comprobación (*élenchos*) no tiene valor alguno para averiguar la verdad, pues, en ocasiones, puede alguien ser condenado por los testimonios falsos de muchos y, al parecer, prestigiosos testigos. Sobre lo que dices vendrán ahora a apoyar tus palabras casi todos los atenienses y extranjeros, si deseas presentar contra mí testigos de que no digo verdad. Tendrás de tu parte, si es que quieres, a Nicias, el hijo de Nicérato, y con él a sus hermanos, cuyos trípodes están colocados en fila en el templo de Dioniso; asimismo, si quieres, tendrás también a Aristócrates, hijo de Escelio, el donante de esa hermosa ofrenda que está en el templo de Apolo y, si quieres, a todo el linaje de Pericles o a cualquier otra familia de Atenas que elijas. Pero yo, aunque no soy más que uno, no acepto tu opinión; en efecto, no me obligas a ello con razones, sino que presentas contra mí muchos testigos falsos e intentas despojarme de mi posesión y de la verdad. Yo, por mi parte, si no te presento como testigo de lo que yo digo a ti mismo, que eres uno solo, considero que no he llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre el objeto de nuestra conversación. Creo que tampoco tú habrás conseguido nada si yo, aunque soy uno solo, no estoy de acuerdo contigo, y si no abandonas todos estos otros testimonios. Así pues, existe esta clase de prueba (*trópos elénchou*) en la que creéis tú y otros muchos, pero hay también otra que es la mía. Comparemos, por tanto,

tonces, hasta que me lo haya visto bien» (*Cármides* 165bc). Por esa razón, como observan Hipias (Jenofonte, *Recuerdos* IV 4, 9) o Trasímaco (*República* I 337a), Sócrates no contesta, solo pregunta. Sin embargo, Sócrates a veces también responde (*Gorgias* 466b-c). Véase *infra* n. 327.

> una y otra y examinemos si difieren en algo. Pues, precisamente, las cuestiones que discutimos no son mínimas, sino, casi con seguridad, aquellas acerca de las cuales saber la verdad es lo más bello, e ignorarla lo más vergonzoso. En efecto, lo fundamental de ellas consiste en conocer o ignorar quién es feliz y quién no lo es (*Gorgias* 471e).

Sócrates agrega poco después:

> No soy político, Polo; el año pasado, habiéndome correspondido por sorteo ser miembro del Consejo, cuando mi tribu ejercía la presidencia y yo debía dirigir la votación, di que reír y no supe hacerlo. Así pues, no me mandes ahora recoger el voto de los que están aquí; si no tienes un medio de refutación mejor que estos, cédeme el turno, como te acabo de decir, y comprueba la clase de refutación que yo creo necesaria. En efecto, yo no sé presentar en apoyo de lo que digo más que un solo testigo, aquel con quien mantengo la conversación, sin preocuparme de los demás, y tampoco sé pedir más voto que el suyo; con la multitud ni siquiera hablo (*toîs de polloîs oudè dialégomai*). En consecuencia, mira si quieres por tu parte ofrecerte a una refutación respondiendo a mis preguntas (*Gorgias* 473e).

En estos pasajes se habla de dos tipos de prueba: la retórica y la socrática, y de sus estructuras respectivas. El diálogo acabará constituyendo el método socrático por excelencia. Con este método, Sócrates se desmarca de los procedimientos habituales de los científicos de su tiempo, en particular las composiciones o discursos largos, típicos de los sofistas y de los naturalistas de origen jonio, como es el caso de Anaxágoras. De este modo, Sócrates rechaza el método propio de los dos saberes que ataca en la *Apología*, de los cuales afirma que no sabe nada. En estos casos, la retórica y la fisiología o ciencia natural, el saber está definido y explícito en el libro. Lo mismo ocurre con los saberes técnicos, en los que el maestro conoce su oficio, sabe lo que va a enseñar. En las técnicas el proceso de investigación es anterior al proceso de enseñanza. En el caso de Sócrates, sin embargo, no hay un saber previo entendido como cuerpo doctrinal codificado y sistematizado. En todo

caso, hay un saber previo aunque solo sea bajo la forma de intuiciones, como sugiere el pasaje citado de *Cármides* 165bc.

El diálogo, por otra parte, además de constituir un método alternativo a los saberes que Sócrates critica y desafía, es el método acorde con el concepto socrático de filosofía, como una práctica de examen de la propia vida y de la de los demás, en la que dialogar y examinar son dos actividades próximas y complementarias (*Apología* 29e5, 38a4, 41c3).

Los métodos de Sócrates y los de los sofistas, compartiendo los dos el interés por alcanzar la persuasión, exhiben dos rasgos sustanciales que los diferencian:

1) En la retórica sofística hay tribunales (*dikastḗria*), consejo (*boulḗ*), asamblea (*ecclēsía*) y reuniones (*sýllogoi*), es decir, la mayoría (*polloí*) reunida, mientras que en el grupo socrático hay un pequeño círculo y un solo interlocutor frente al maestro.

2) Sócrates muestra preferencia por el método de preguntas y respuestas, mientras la retórica sofística admite también los discursos largos, que eran el método habitual utilizado en sus escritos.

Si el diálogo como arte de la conversación filosófica está en centro de la innovación metodológica de Sócrates, en torno al diálogo, se perfilan como piezas auxiliares algunas nociones que han de tener notable importancia en la posteridad. La primera que se debe considerar es la *dialéctica*. El término es platónico[102], aunque Jenofonte señala aspectos de gran interés relacionados con la función que Sócrates atribuía al diálogo:

> Así es como decía Sócrates que los hombres se hacían mejores y más felices y más capaces de dialogar (*dialégesthai*). Añadía que el nombre de dialéctica venía de ahí, de reunirse en común para reflexionar clasificando las cosas en sus géneros. Por ello, había que intentar conseguir la máxima aptitud en esta disposición y preocuparse de ello al máximo, ya que por este procedimiento se forman los mejores hombres, los más aptos dirigentes y los más hábiles para el diálogo (*dialektikōtátous*) (*Recuerdos* IV 5, 12).

[102] Kahn (1999, 300-302).

El pasaje siguiente introduce un nuevo tema: la definición. Es una noción importante también en el informe platónico y aristotélico:

> Voy a intentar hablar ahora de cómo hacía más capaces para el diálogo (*dialektikotérous*) a los que le seguían. En efecto, Sócrates creía que quienes tienen un concepto de lo que es cada cosa pueden también explicárselo a los otros, mientras que los que no lo tienen no sería sorprendente que se equivocaran ellos e hicieran equivocarse a los demás. Por ese motivo, nunca dejaba de examinar con sus seguidores el concepto de cada cosa. Gran trabajo sería exponer en detalle cómo hacía todas sus definiciones (*diorízeto*), pero voy a hablar de las que creo bastarán para demostrar el método de su investigación (*Recuerdos* IV 6, 1).

Estos pasajes de Jenofonte nos ofrecen una dimensión de Sócrates en términos más prácticos y de menor profundidad filosófica, más acorde, en suma, con el modo de ser del historiador. Este rasgo es una prueba de la independencia de Jenofonte respecto de los diálogos platónicos. Si tomara su informe de Platón y no de su experiencia con Sócrates, cabría esperar otros rasgos comunes más allá de los terminológicos. No obstante, hay que observar que el comparativo (*dialektikotérous*) aparece en Platón, pero no así el superlativo, que es exclusivo de Jenofonte.

La tercera noción importante se refiere a los razonamientos inductivos (*epaktikoì lógoi*)[103], cuya expresión más precisa recibe el nombre de *parábola*. La *parábola* es una comparación y, en tal sentido, la única capacidad que requiere consiste en saber detectar las semejanzas. Los diálogos platónicos y los relatos de Jenofonte[104] muestran abundantes ejemplos, la mayoría de los cuales están relacionados con el universo de los saberes técnicos. El pasaje del *Critón* (47a-e) nos ofrece un ejemplo típico. Sócrates argumenta que, así como el gimnasta sólo debe atender

[103] Aristóteles (*Metafísica* 1078b27-29). El texto se comenta *infra* nota 290. Para un detallado tratamiento de la inducción y la definición socráticas, Guthrie (1988, 404-420).

[104] Jenofonte, *Recuerdos* 1.2.9; 3.1.4. Platón, Gorgias 455bc; 460b. *Dissoì Lógoi* 7.

a las opiniones del entrenador y no a otras y, de no hacerlo, causará daño a su cuerpo, del mismo modo el que desee llevar una vida justa deberá atender al experto en lo justo y lo injusto y no a otros y, de no hacerlo, causará daño a su alma.

En este caso, Sócrates solo aduce un ejemplo, el de la gimnasia, pero afirma que ocurre igual en los demás casos y así, con esta fórmula sintética, se evita «ir enumerándolos todos» (*Critón* 47c11). Por esta razón, las parábolas socráticas se relacionan con la inducción, porque en ambos casos se procede a enumerar, aunque de modo incompleto, los casos particulares que caen bajo una determinada generalización.

Estos recursos metodológicos que Sócrates puso en ejercicio en el arte del diálogo no cabe pensar que fueran usados en el sentido técnico preciso y riguroso con que aparecen en Platón y Aristóteles. Pero debe concedérsele a Sócrates, como afirma Grote[105], el papel de iniciador.

105 *Infra* 227 n. 304.

III

SÓCRATES Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

6. Protágoras y Sócrates: el nacimiento de la filosofía política

El libro más conocido e importante de filosofía política en el mundo griego es, sin duda, la *República* de Platón. Los estudiosos adscriben esta obra a la época de madurez de su autor, entre los años 385 y 370 a.C. El título de la obra en su original griego es *Politeía*, que debería traducirse como *constitución, organización política* o *sistema político* mejor que como *república*. Es un término que comienza a ser de uso normal[106] a partir del año 430 a. C.

El primero que escribió un libro con ese título (*Perì politeías*) fue el sofista Protágoras. Al menos esa información nos transmite Diógenes Laercio cuando nos habla de ese libro, el primero de una lista de doce[107] libros del sofista que se habrían conservado hasta la fecha en que escribe el doxógrafo y biógrafo del s. III d.C., autor de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

Las discusiones sobre cuestiones de filosofía política no están exclusivamente asociadas al uso de ese término. En ese sentido, uno de los documentos más llamativos de esta materia lo constituye el célebre texto, conocido normalmente con el nombre de *debate constitucional*, que se encuentra en la *Historia* (III 80-82) de Heródoto y en el que no se hace uso del término *politeía*. Ese texto sobre la mejor constitución pudo haber sido escrito al calor de las conversaciones en el círculo

[106] J. Bordes (1982, 22).

[107] Diógenes Laercio (IX 55) habla de doce libros conservados, lo que indica que ya en esas fechas podrían haber desaparecido algunas obras del sofista. Solana (1996a, 82).

de Pericles[108], en el que, además de Anaxágoras, se encontraban Hipódamo, Protágoras, Aspasia, Sófocles, probablemente Sócrates y otros. También el texto de Heródoto ha hecho pensar en Protágoras como posible fuente del citado pasaje[109].

Hay una tercera pista que nos conduce a Protágoras como un filósofo político. Se cuenta que Pericles le encomendó la redacción de la constitución de Turios, la colonia panhelénica que, bajo el impulso ateniense, se fundó el año 444-43[110].

Todos estos datos nos llevan a concluir que Protágoras fue el iniciador de la filosofía política, después de que quedasen constituidas las otras dos áreas, la física por parte de los filósofos jonios, junto con los desarrollos posteriores de Empédocles, Anaxágoras y los atomistas, y la teoría del conocimiento por parte de Jenófanes, Heráclito y Parménides.

Por otra parte, hay datos que atestiguan la existencia de debates en torno al tipo de régimen político, sobre todo, en Atenas. De esos debates, aparte del pasaje ya citado de Heródoto, se han transmitido algunos textos, en particular, la *República de los atenienses*, cuyo autor se conoce como el Viejo Oligarca y que ha sido falsamente atribuida a Jenofonte, y el capítulo VII de los *Dissoì Lógoi*. El primero es un texto probablemente del 430 a. C. y el segundo de finales del s. V. Asimismo, Eurípides en las *Suplicantes* (versos 402-463) deja muestras de lo que debían de ser textos en defensa de los diversos

108 Píndaro, en la *Pítica* II (versos 86-88), que se fecha entre el 476 y 468, ya habla de las tres formas de gobierno que recoge el debate de Heródoto, la tiranía, la democracia y la aristocracia.

109 Diógenes Laercio nos transmite la siguiente noticia: «Como quiera que un participante en el pentatlón hiriera a Epitimo de Farsalia; involuntariamente con la jabalina y le causara la muerte, Pericles pasó un día entero en compañía de Protágoras discutiendo la duda de si, según el razonamiento más correcto, deben ser considerados culpables del suceso la jabalina o más bien el que la lanzó o los jueces de los juegos» (A10). Este testimonio confirma que Protágoras era un sofista especializado en filosofía política. Es de suponer que un estadista como Pericles no dedicaría un día al análisis de un caso concreto si no se tratara de un experto en la materia.

110 Solana (1996a, 201-204).

tipos de constitución. Algo semejante ocurre en las *Fenicias* (versos 449 y ss.), donde los dos hijos de Edipo, Etéocles y Polinices, buscan vanamente una fórmula para ejercer por turno la tiranía.

Mención especial merecen dos oraciones fúnebres: la primera, la pronunciada por Pericles en el primer año de la guerra con Esparta, y la segunda, la que recoge Platón en el *Menéxeno*. Ambos discursos enuncian una tesis importante, a saber, que la constitución democrática constituye la premisa a partir de la cual cabe explicar la realidad de la polis, su poder así como el modo de ser de sus gentes[111]. Si estos discursos constituyen una defensa de la constitución democrática, el ya citado del Viejo Oligarca constituye lo contrario, una crítica de dicho sistema.

La realidad política y social del mundo griego en el siglo V incluía este tipo de hechos: los debates acerca de la mejor forma de gobernarse que tenían lugar en escenarios públicos, fueran los epitafios, las conferencias y disputas de los oradores y sofistas, o las representaciones teatrales, reuniones y festividades religiosas.

En esa situación, hay datos suficientes para afirmar que fue Protágoras el primero en sistematizar esos debates ofreciendo una visión articulada y argumentada sobre la vida política. Si los datos antes citados no parecieran suficientes, resulta determinante la presencia del sofista en los diálogos de Platón.

Aunque creo que hay razones suficientes para sostener el carácter pionero de Protágoras en filosofía política, se ha convertido en un tópico la vieja tesis de Cicerón (*Debates en Túsculo* 5.4.10) de que Sócrates «fue el primero que hizo descender la filosofía del cielo y, colocándola en las ciudades e introduciéndola también en los hogares, la obligó a ocuparse de la vida, y de la moral, del bien y del mal»[112].

[111] Solana (1994, LXIX).

[112] De modo semejante se expresa en *Cuestiones Académicas* 1, 4, 15. *Brutus*, 8, 30-31. Guthrie (1988, III, 398 y ss.) ofrece certeros comentarios.

Tal afirmación no la hallamos en las fuentes contemporáneas o próximas al tiempo en que vivió Sócrates. En particular, nunca dice tal cosa Platón ni Jenofonte. Aristófanes lo presenta preocupado por la ciencia natural al modo de Anaxágoras o por cuestiones retóricas y políticas al modo de Protágoras[113].

Las fuentes antiguas son compatibles con la tesis de que Protágoras fue el iniciador de la filosofía política. Además, la prioridad sobre Sócrates es más que verosímil por razones cronológicas, dado que Protágoras es anterior a Sócrates en unos veinte años. Si atendemos a las *Nubes* de Aristófanes, del año 423, fecha en que se representó dicha obra, Sócrates todavía no habría dado el giro del que se habla en el *Fedón*. Dicho giro debió trasladarse a la opinión pública muy pronto después de producirse, dada la presencia habitual de Sócrates en los lugares públicos. No sería muy verosímil que Aristófanes, cuyas comedias se hallaban muy próximas a la vida cotidiana y a la actualidad de la polis, hubiera ofrecido una imagen ya caduca y superada del protagonista de su obra.

Eso significa que Sócrates comenzaría de un modo sistemático su reflexión acerca de la política y la moral en torno al 425[114], es decir, cuando lo principal de la obra de Protágoras debía ya de estar escrito y publicado.

Pese a estos datos, es muy habitual entre los estudiosos el repetir la tesis de Cicerón. Generalmente, dicha tesis se sustenta a partir de la siguiente hipótesis: supuesto que Protágoras es anterior a Sócrates, ocurre, sin embargo, que Protágoras no es un filósofo, sino un sofista, y los sofistas no ofrecieron propiamente obras que podamos calificar como filosóficas. Eso, en parte, es aceptable si se tiene en cuenta la dedicación dominante en materia de retórica. También es cierto, sin embargo,

[113] Sobre la autobiografía del *Fedón* (95a-102a), véase supra Cap. 4.

[114] Un elemento básico de esa fase de la vida de Sócrates es lo relativo al *daimónion*. Si bien no puede fecharse el inicio de esa presencia *demónica* en la vida de Sócrates, el testimonio más antiguo sería el que vaticinó el mal fin que iba a tener la expedición a Sicilia del 415 (Plutarco, *Alcibíades* XVII 4).

que solo Protágoras ha sido incluido en las *Vidas* de Diógenes Laercio. Por ello, Protágoras debe figurar entre los filósofos, como figura y de forma singularmente significativa en la *Metafísica* de Aristóteles y en diálogos muy importantes de Platón.

Pese a que Aristóteles, no menos que Platón, admite, al menos en la práctica, el carácter filosófico de la obra de Protágoras, pues, en otro caso, no dedicaría tanto esfuerzo al análisis y refutación de sus ideas, hallamos en él afirmaciones generales que parecen dar razones y argumentos a quienes opinan que la sofística no aporta argumentos dignos de consideración para un filósofo:

> La sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia, y los dialécticos discuten acerca de todas las cosas —y «lo que es» (*tò ón*) constituye lo común a todas las cosas— y discuten, evidentemente, acerca de tales cosas porque son el asunto propio de la filosofía. En efecto, la sofística y la dialéctica discuten acerca del mismo género que la Filosofía, pero esta se distingue de la una por el alcance de su capacidad y de la otra por el tipo de vida elegido (*toû bíou têi proairései*): y es que la dialéctica es tentativa y refutadora sobre aquellas cosas que la filosofía es conocedora, y la sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es (Aristóteles, *Metafísica* 1004b18).

Pueden fácilmente suponerse los efectos que estas afirmaciones de Aristóteles tendrían entre sus discípulos y, en particular, sobre aquellos que, como Teofrasto, recibieron del maestro el encargo de recopilar las opiniones (doxografía) de los filósofos. El juicio de Aristóteles, de alcance general, ha perjudicado en especial a Protágoras, el único sofista que, no por casualidad, ha sido incluido en la obra de Diógenes Laercio sobre *los filósofos ilustres*. Si a la opinión de Aristóteles se añade la desaparición de los textos del sofista, se explica que Cicerón haga de Sócrates el fundador de la filosofía moral y política.

Hay otra razón para marginar a Protágoras de la historia de la filosofía política y tiene que ver con el escenario histórico

de la Atenas del siglo V a.C. Es indudable que Sócrates participó en las discusiones de los sofistas y que desarrolló una notable actividad de crítica y refutación, tanto frente a las tesis que enseñaban como a los procedimientos que ponían en práctica. De las diferencias en cuanto a las doctrinas hablaré más adelante. En cuanto a los procedimientos, se trata de un conjunto de rasgos entre los cuales el más importante ha sido el de exigir determinados honorarios por la enseñanza frente a Sócrates, que consideraba esta actitud como servil e, incluso, como una especie de prostitución[115]. Pues bien, esa actitud de Sócrates frente a los sofistas tiende en los primeros diálogos de Platón a ser nombrada como *filosofía*, palabra que designaría el *modo de vida* socrático, una especie de sello personal (*Apología* 28e5, 29c8, 29d5; *Gorgias* 482a4, a7, 500c8) en el que la filosofía constituye un modo de vida frente a la retórica y el político (*Gorgias* 526c3). Dicho modo de vida en el *Fedón* (61c5, d6) adquiere un marcado tinte pitagórico.

Por lo demás el texto citado de Aristóteles tiene una extraordinaria importancia, puesto que reconoce que la sofística aborda el mismo campo de estudio que la filosofía y la dialéctica, a saber, lo que es (*tò ón*), pero se distingue de la filosofía por la elección del género de vida. Y ¿qué tiene de peculiar el modo de vida de los sofistas? Aristóteles no lo dice en este pasaje, pero por la similitud con otros podemos suponer que el rasgo definitorio es que los sofistas persiguen el provecho mientras que la filosofía busca la verdad[116]. En efecto, en las *Refutaciones sofísticas* se dice que «el sofista es uno que se lucra (*chrematistès*) por medio de una sabiduría que parece tal pero no lo es» (165a22) y más adelante repite que «la sofística es una cierta técnica lucrativa (*chrematismón*) basada en una sabiduría aparente» (171b28).

Por tanto, como ya hiciera Platón, también Aristóteles tiende a expulsar a la sofística del campo de la filosofía, aun cuando

[115] Jenofonte, *Recuerdos* I 6,13-14.

[116] Aubenque (1974, 287).

dedique amplios espacios a refutar al más eminente representante de la sofística, que es Protágoras, lo que implica reintegrarlo al ámbito filosófico.

Desde la perspectiva de Platón y Aristóteles, hay que entender, por tanto, que la filosofía protagórica es para ambos una filosofía rival y, a juzgar por la radicalidad de la crítica, incluso incompatible[117]. En todo caso ambos autores disponían de la obra completa de Protágoras. Desde la perspectiva de un estudioso actual, la situación es en cierto modo más difícil por una razón esencial: porque así como disponemos de los textos de Platón y Aristóteles, de Protágoras no conocemos ni tan siquiera uno de sus libros. Únicamente podemos hacernos una idea de su pensamiento a través de los datos que podemos obtener de la tradición indirecta, los fragmentos, textos de la sofística anónima, en especial los *Dissoì Lógoi*, y, finalmente, de las refutaciones del pensamiento protagórico que hallamos profusamente en los textos de Platón y Aristóteles. En todo caso, quien desee estudiar el pensamiento protagórico deberá llevar a cabo un notable esfuerzo de reconstrucción a partir de datos muy fragmentarios. La tarea, empero, es posible, pese a que no se pueda eludir un cierto matiz conjetural, de modo semejante a como los paleontólogos pueden reconstruir conjeturalmente el cuerpo de un animal a partir de piezas óseas del mismo aunque parezcan insignificantes.

Aun cuando los estudios sofísticos han alcanzado un amplio desarrollo, todavía hay muchos estudiosos que creen que Platón y Aristóteles ajustaron definitivamente las cuentas con una filosofía rival, la de Protágoras, cuyo signo de identidad más específico es el relativismo[118]. Quienes adopten este punto de vista, pueden sostener que, en efecto, Platón y Aristóteles se enfrentaron con una filosofía rival, cuya debilidad e inconsistencia ellos mostraron de modo claro, contundente y definitivo.

[117] Hay un pasaje de la *Metafísica* (998a3) en que Aristóteles se adhiere a la crítica protagórica contra los geómetras.

[118] Margolis (1991, 1 y ss.).

Se puede también adoptar una postura ligeramente diferente. Esta consiste en sostener que en realidad esa supuesta filosofía rival no era propiamente una filosofía, sino más bien una *anti*-filosofía y que, por tanto, la alternativa a la filosofía platónica no es ninguna filosofía, sino algún otro producto.

Una posición de este tipo es la mantenida por Leo Strauss, que en algún sentido niega la existencia misma de la filosofía protagórica. De algún modo, la obra de Strauss da por hecha la refutación de Protágoras y no considera necesario volver a la polémica de la Grecia clásica. El interesado en la filosofía política debe ir directamente a Platón, es decir, a Sócrates[119]. No valdría la pena volver a una disputa que los maestros ya zanjaron en su momento. Platón, sin embargo, lo mismo que Aristóteles, aunque con matices diferentes, conoce bien la filosofía de Protágoras y dedica amplios espacios de su obra a examinarla y refutarla; en algunos casos, diálogos enteros, como ocurre con el *Protágoras*, en otros, partes muy importantes y sustanciosas, como ocurre con el *Teeteto*. Las cuestiones que son sometidas a debate y examen, en el primer caso, se refieren a temas de filosofía moral y política, en el segundo caso se trata de cuestiones de epistemología y ontología. Estos datos bastarían para concluir que, en opinión de Platón, Protágoras, el sofista de Abdera, defendía determinadas tesis de filosofía política, epistemología y ontología, lo que es una prueba de que el sofista elaboró un sistema filosófico que Platón no consideró despreciable, de otro modo no le hubiera dedicado tanto esfuerzo para refutarlo. Cosa diferente, por supuesto, es si, dado el actual estado de documentación sobre las tesis y los escritos del sofista, podemos dar con un núcleo fundamentado de dicha filosofía y cuál es la estrategia que debe conducirnos a tal fin. En suma, Platón y su maestro Sócrates se encontraron con un conjunto de predecesores, los llamados presocráticos y los sofistas, con los que mantuvieron diversas polémicas, de las cua-

[119] Bloom (1987, 32), el discípulo de Leo Strauss, lo expresa con entera determinación: «Un regreso a los orígenes de la filosofía política —esto es, un regreso a Sócrates—, etc.».

les la más importante es la que enfrenta a Sócrates y Platón con Protágoras.

En todo caso, aunque admitamos la existencia de una filosofía sofística, Strauss argüiría que esa filosofía no era la alternativa a la filosofía platónica. Es más, la alternativa a la filosofía platónica no es ninguna otra filosofía, sino la poesía (2004, 101). En sus lecciones sobre Sócrates, Strauss afirma que «la crítica de Platón a los sofistas se dirige menos contra su particular enseñanza que contra un cierto modo de vida. Tenía en mente un fenómeno parecido al que nosotros conocemos con el término de "los intelectuales"» (2004, 129). ¿Aporta Strauss algún argumento a favor de esa tesis? Ninguno, más bien se limita a incluir en el mismo grupo a los sofistas del s. V a. C. y «los intelectuales» de nuestros días, y, tras esa operación de igualación, poco argumentada, se sigue que la ambigüedad, la confusión, la amenaza para la claridad, propias de los intelectuales de hoy, se aplican también a los sofistas del s. V a.C.

Unas líneas más adelante Strauss nos dice que «la filosofía política clásica se opone no a otra filosofía política, sino a la retórica, es decir, a la retórica autónoma o a la visión de que el arte más sublime, el arte político, es la retórica» (2004, 130). Hay que decir que para Strauss «filosofía política clásica» es sinónimo de «filosofía platónica» o, como explícitamente señala, «la filosofía política originada por Sócrates y elaborada por Platón y Aristóteles». Por supuesto, admite Strauss, esa visión que hace de la retórica el arte más sublime se basaba en una filosofía, «pero en una filosofía que excluía la posibilidad de la filosofía política» (2004, 130). En consecuencia, habría que afirmar que la filosofía sofística es una filosofía que excluye la posibilidad de la filosofía platónica, aserto que equivale a reconocer la incompatibilidad entre el platonismo y la filosofía protagórica.

Para Strauss una exposición de esa filosofía sofística se halla en el libro X de las *Leyes*, el que se refiere a los ateos y a la terrible legislación penal que Platón prevé contra ellos. Sin embargo, la filosofía protagórica era, sin duda, mucho más que

un conjunto de tesis sobre los dioses. Suponía fundamentalmente un conjunto de tesis mucho más amplio, entre las que se encontraba la célebre disputa acerca de si los valores, las leyes, la justicia, son en realidad naturales o convencionales, es decir, construidos mediante el juego de las opiniones a partir de las condiciones naturales y sociales de la vida humana. Y aquí hemos llegado al punto álgido, no ya sólo del rechazo de Strauss hacia la filosofía protagórica o sofística, sino de toda la filosofía política antigua y moderna. La palabra *phármakon*, la que debe ser estigmatizada y expulsada, el chivo expiatorio del diccionario, es, como puede fácilmente adivinarse, la palabra *relativismo*. Digamos que Strauss rechaza el relativismo sin previo análisis y prueba de ello es que lo entiende como aquella filosofía para la que cualquier convención, opinión o, como dicen hoy, sistema de valores, es «tan bueno como cualquier otro» (2004, 130).

Consecuente con este punto de vista, Strauss nunca toma en serio la tarea de reconstruir el pensamiento de Protágoras. En las lecciones sobre Sócrates, remite al lector al capítulo 3 («The Liberalism of Classical Political Philosophy») de su obra *Liberalism Ancient and Modern* (1995). Dicho capítulo constituye una refutación de la visión que ofrece Havelock de la filosofía sofística en su obra *The Liberal Temper in Greek Philosophy*. Así pues, la refutación de Strauss en este lugar afecta al libro de Havelock, y en concreto a su interpretación del *Protágoras* platónico, más que a la filosofía protagórica propiamente dicha[120].

La figura de Sócrates, es bien sabido, ha sido colocada en la historia del pensamiento griego como la figura que, en medio de los escenarios del movimiento sofístico, ha enarbolado la

[120] Tras un recorrido por el libro de Havelock, Strauss concluye: «Hay un parentesco entre el liberal moderno y el antiguo sofista. Ambos son inconscientes de la existencia de un problema de civilización, aunque en diferentes grados. Pues Protágoras proporciona sus aserciones con importantes cualificaciones que no salen a la luz en las paráfrasis de Havelock» (1995, 57). El libro de Havelock, según Strauss, sería una prueba de que la erudición, que se considera un baluarte de la civilización contra la barbarie, cada vez más frecuentemente se convierte en instrumento de rebarbarización.

bandera de la crítica contra ese movimiento. Tal es el inevitable punto de partida, una reacción contra las enseñanzas de los sofistas. Sócrates, aunque a veces se confunda con ellos, no es un sofista más, sino precisamente el antisofista por antonomasia, cuyo pensamiento arranca con un movimiento negativo, la negación más radical a los sofistas, tanto en las tesis filosóficas como en las metodológicas.

La vía negativa socrática tiene su más precisa expresión metodológica en el *élenchos* de las doctrinas sofísticas o también el examen (*exétasis*) del modo de vida. En el ámbito teórico la negativa socrática se refiere a la distinción protágorica entre las capacidades técnicas y la virtud política, que consiste en el sentido moral (*aidṓs*) y la justicia (*díkē*). Esa negativa constituye uno de los asertos esenciales del socratismo, la afirmación de la identidad de las dos ramas que tan enfáticamente distinguía Protágoras, haciéndolas depender cada una de ellas de dos divinidades diferentes, Prometeo y Zeus. El intelectualismo moral socrático es el resultado de negar la distinción protagórica y en esa negación, que establece la identidad de la ciencia (dimensión intelectual) y virtud (dimensión moral), se halla el principio de la filosofía político-moral de Sócrates. El saber, la ciencia (*epistḗmē*), se convertirá en el principio de legitimidad del gobierno, y no los votos ni el sorteo ni la participación de la masa ignorante en la toma de decisiones.

Si esto es así, si Sócrates debe ser entendido en el contexto real de su tiempo, se debe tener en cuenta el escenario polémico, en el que descuellan sobre todos dos grandes figuras del pensamiento: Protágoras y Sócrates, los dos protagonistas de una de las polémicas de mayor alcance en la tradición occidental.

En conclusión, la filosofía política surge en Grecia con Protágoras, siendo su tesis más importante la distinción entre el saber técnico, regalo de Prometeo, desigualmente repartido, y saber político, regalo de Zeus, repartido entre todos. Esa asimetría funda dos prácticas diferentes: en el dominio técnico solo se acepta y se valora el juicio de los expertos, mientras que en el ámbito político se acepta y se valora el juicio del

cuerpo ciudadano en su conjunto. La democracia, en consecuencia, es la forma de gobierno más acorde con esta realidad antropológica[121].

La filosofía política de Sócrates parte de la negación de la tesis de Protágoras; el saber político funciona con la misma lógica que el saber técnico: se adquiere con esfuerzo y, en tanto que es el más elevado y el más difícil de adquirir, está tanto más restringido a un pequeño número de personas. En consecuencia, poner la polis en manos de la multitud, como ocurre en la democracia, es tan absurdo como poner al yuntero a cocinar y al cocinero a labrar la tierra. La democracia es una forma irracional de gobernar el estado.

En consecuencia con este estado de cosas, el grueso de la argumentación socrática tendrá una doble vertiente: una negativa, que perseguirá refutar el pensamiento protagórico y la tradición moral convencional, conservada y transmitida por los poetas; otra positiva, dedicada a construir el saber sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, que capacite a la persona, en la esfera individual, para el gobierno de sí mismo, y en la esfera política, para el gobierno de la de la ciudad.

7. Principios de la filosofía de Sócrates

7.1. La virtud es ciencia

En la especie humana, las capacidades cognitivas constituyen el principal recurso para afrontar los problemas de la vida cotidiana. Cualquier pensador o científico griego hubiera estado de acuerdo en este aserto. Así Protágoras y Sócrates, enfrentados en muchos aspectos teóricos, están de acuerdo en esta tesis. Por eso el sofista, a preguntas de Sócrates, contesta: «Opino tal como tú dices, Sócrates; y, desde luego, más que para ningún otro, resultaría vergonzoso precisamente para mí no afirmar que la sabiduría y el conocimiento (*sophía kaì epis-*

121 Solana (2000).

tḗmē) son lo más soberano (*pántōn krátiston*) en los asuntos humanos» (*Protágoras* 352cd).

Por otra parte, es un hecho que, ante las múltiples áreas y campos de conocimiento, en el seno de las sociedades se han desarrollado diversas profesiones, cada vez más especializadas, que acumulan, amplían y transmiten los conocimientos propios de su campo de actividad. En consecuencia, también sería fácil ponerse de acuerdo en que, ante la imposibilidad de que cada individuo sea autárquico en cuanto a los conocimientos, so pena de verse gravemente empobrecido, y ante la dificultad de alcanzar conocimientos específicos, eficaces y probados en diversas facetas y esferas de la vida, lo más prudente es recurrir a los expertos. Todo el mundo recurre al médico si tiene problemas de salud, se confía a un piloto si tiene que volar o navegar o contrata un abogado en caso de un proceso penal.

En general, no existen dificultades para conocer quiénes son los expertos en cada una de las facetas profesionales, aun cuando no sea siempre fácil evaluar la calidad diferencial de cada uno de ellos. Como afirmaba Sócrates, nadie pone a un cocinero a labrar los campos, a un labrador a tocar la flauta o a un citarista a gobernar una nave[122].

El primer punto en que Sócrates chocó con el sofista Protágoras se refería a una actividad, la política, sobre la que no se ponían de acuerdo en determinar quiénes eran los expertos. Los médicos poseen un conocimiento y un saber que han adquirido tras un proceso de aprendizaje con expertos o maestros cuyos nombres pueden aportar. El citar el nombre del maestro se convertía en algo semejante a lo que son los títulos profesionales en nuestros días, que son expedidos por la institución en la que se ha adquirido el saber. El prestigio profesio-

[122] Estas son las célebres parábolas socráticas a las que se refiere Aristóteles (*Retórica* 1393b3-9). Un testimonio más antiguo de estas parábolas pueden verse en *Dissoì Lógoi* 7.

nal deriva, inicialmente, de los maestros y de la institución en que se ha aprendido.

En la Atenas del siglo V, igual que en nuestras sociedades democráticas, había una excepción a esta regla. Eran los políticos, cuyo saber profesional no era específico. Protágoras justificaba la excepcionalidad y singularidad de la política mediante una teoría de la que tenemos algunas trazas importantes en el diálogo de Platón que lleva el mismo nombre del sofista, por ser este el interlocutor principal de Sócrates y porque en dicho diálogo Platón se propone analizar y refutar esa teoría protagórica, la primera teoría política en el pensamiento occidental y la primera teoría que defiende el sistema democrático como el más acorde con la realidad y la historia de la especie humana[123].

Protágoras afirmaba que la política, es decir, todo lo que se refiere a lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, es la única materia en la que todo ser humano, con diferencias de grado entre unos y otros, es experto. En consecuencia, todo ser humano debe participar en los asuntos relacionados con la política.

Sócrates, por el contrario, se propuso terminar con esta teoría, que para él era una verdadera aberración. Por ello, creía que un sistema democrático comete el mismo error que cometeríamos si dijéramos que cualquiera es experto en medicina o en el arte de la navegación, haciendo referencia a dos profesiones, la del médico y el piloto, en las que equivocarse en cuanto a los que son los verdaderos profesionales supondría poner en grave riesgo la vida. Por eso el sistema democrático comete un grave error al haber eliminado la diferencia entre expertos e ignorantes. La legitimidad del político, como la del médico o el piloto, solo puede basarse en la competencia profesional, es decir, en la posesión, por propio descubrimiento o por aprendizaje, de un conocimiento especializado. Esa tesis, repetida una y otra vez en los diálogos platónicos y en los es-

[123] Véase *supra* Cap. 6 «Protágoras y Sócrates: el nacimiento de la filosofía política».

critos de Jenofonte, constituye una de las principales líneas de continuidad entre Sócrates y su discípulo Platón.

Esta tesis constituye asimismo el núcleo del pensamiento de Sócrates, el cual encuentra su máximo obstáculo, por lo que toca a la teoría, en el pensamiento de Protágoras y, por lo que toca a la práctica, en la arena política de la Atenas de su tiempo, es decir, en el ejercicio habitual de las tareas políticas tal como estaban diseñadas y reguladas en el sistema democrático.

En estas circunstancias se comprende con facilidad que uno de los aspectos primeros de la actividad docente de Sócrates sea refutativa, es decir, *eléncticа* (de *élenchos*): primero hay que refutar las ideas preconcebidas que encuentran amparo y aliento en el escenario social y en el sistema político democrático, así como en profesores y maestros prestigiosos, como los sofistas, muy en especial Protágoras, y buena parte de los poetas.

La tesis socrática de la primacía del conocimiento experto en todas las facetas de la vida y, más que en ninguna de ellas, en la más importante de todas, que es la política, la hallamos en casi todos los diálogos de Platón. También en los escritos socráticos de Jenofonte y en otros testimonios sobre la vida y el pensamiento de Sócrates.

Comenzaré por el *Alcibíades* I, un diálogo que la antigüedad aceptó como auténtico de Platón. En la actualidad, a partir de Schleiermacher, se cuestiona la autoría platónica. En la antigüedad, era considerado, no sólo auténtico, sino la mejor entrada al pensamiento de Platón por ofrecer la exposición más clara de los principios de la ética platónica[124]. Yo añadiría que se trata de la ética platónica *más temprana*, es decir, la que puede coincidir en lo esencial con el pensamiento de Sócrates. Los principios de esa ética se manifiestan desde el comienzo del diálogo. La primera manifestación se refiere al método, la preferencia por la forma dialogada frente a los discursos largos de

124 Así lo recuerdan, entre otros, Pradeau (2000, 23) y Annas (1985, 112).

los oradores, de los tribunales y de la asamblea (*Alcibíades* I 106bc). Sócrates, sin embargo, también utilizará el discurso largo, como cuando narra las formas de comportarse de los reyes espartanos y del rey persa.

El diálogo comienza con el propósito de Alcibíades de iniciar su carrera política en Atenas. En el momento en que el joven se dispone a subir a la tribuna, Sócrates lo detiene y le pregunta: ¿Te propones aconsejar a los atenienses sobre temas que tú conoces mejor que ellos? (106c)[125].

Una vez establecida la forma dialogada como método de investigación y de aprendizaje, el segundo paso que cabe esperar es la refutación (*élenchos*) de las ideas preconcebidas del joven Alcibíades. Así ocurre, en efecto. El diálogo socrático llega a una doble refutación (116e-117a y 127d), en la que Alcibíades confiesa su perplejidad y su ignorancia. Ese proceso se repite en multitud de diálogos platónicos.

La refutación de Alcibíades significa al mismo tiempo la crítica y refutación de la práctica política de su ciudad. La Atenas democrática para Sócrates es una ciudad ignorante. Pero la ignorancia es de dos tipos. La primera es la que se refiere a las competencias profesionales, la medicina, la náutica o la carpintería. Es una ignorancia simple, de la que la gente suele ser consciente y que se solventa con el aprendizaje correspondiente con la ayuda de un maestro.

En lo que toca a la política, se produce una situación singular. La gente no es consciente de su ignorancia y, por tanto, cree saber lo que en realidad no sabe. Es el yerro de los políticos, el yerro de Alcibíades al iniciar su carrera política: creer que se tiene conocimiento del saber específicamente requerido para la política, que es el saber «sobre lo justo y lo injusto,

[125] Algunos estudiosos modernos, en particular Foucault, toman este diálogo como un texto dedicado al tema del cuidado de sí y del autoconocimiento en un sentido subjetivo, referido a la personalidad individual. Sin embargo, la pregunta que antecede demuestra que el punto esencial y el objetivo final del diálogo es la formación y la competencia del político.

lo bello y lo vergonzoso, lo conveniente y lo no conveniente» (117a).

Se trata de un segundo tipo de ignorancia, una ignorancia perversa[126] porque, al no ser consciente de ella la persona afectada, esta no busca la adecuada solución, y por eso es «la peor de todas las ignorancias» (118b), la causa de los errores que cometemos porque no nos sentimos movidos a buscar al auténtico experto, el que podría proporcionar el conocimiento requerido y ayudar al político a aconsejar lo mejor y más correcto de acuerdo con el arte (*katà tḕn téchnēn*) (108b).

Avancemos un paso. Esta ignorancia inconsciente da por supuesto que todo el mundo está en posesión del conocimiento sobre la justicia. En efecto, si la respuesta sobre los saberes técnicos, sobre gimnasia, música o danza, no ofrece problemas y se reconocen los maestros, con los problemas relacionados con la justicia no ocurre lo mismo. La razón es que nadie se pregunta por lo justo, pues todos creen saberlo. Los atenienses creen que tales cosas son evidentes (*ēgoûntai dê̄la eînai*) (113d).

Esa ignorancia perversa es efecto del sistema democrático que defiende la competencia de todos los ciudadanos en los temas relativos a la justicia. Sócrates, por el contrario, sostiene que esa competencia es como cualquier otra, que la poseen solo unos pocos y que se debe adquirir con esfuerzo. No hay dos tipos de saber o de competencias, como suponía Protágoras. La mayoría no es competente en nada. En el caso del *Alcibíades*, Sócrates solo reconoce una competencia a la mayoría, que es la maestría en enseñar la lengua griega (111a). En todo lo demás no es capaz de enseñar ni tan siquiera a jugar a las damas, y mucho menos el tema de lo justo y lo injusto.

[126] La ignorancia perversa es calificada en el *Sofista* (229c) como «grande y difícil» y consiste en «creer que se sabe cuando no se sabe». Aunque este es un diálogo tardío, se suele reconocer que este pasaje (véase *infra* Cap. 14) refleja el pensamiento y método de Sócrates.

La democracia, desde el momento que proclama que todos participan del saber sobre la justicia, la sabiduría política, imposibilita la primera tarea de una auténtica reforma de la ciudad: hallar al experto que pueda dirigir esa reforma. La democracia se pone la venda sobre los ojos y la ciudad democrática es una ciudad de ciegos.

La competencia en política, como en cualquier otro campo, debe tener los dos rasgos característicos de cualquier saber:

a) El acuerdo entre los expertos. Poseer un conocimiento implica el acuerdo entre todos los que lo poseen, es decir, «los que saben deben estar de acuerdo entre sí (*homologeîn*) y no discrepar» (*diaphéresthai*), hasta el punto de que la discrepancia es el síntoma inequívoco de la ignorancia (111b). La *Ilíada* y la *Odisea* muestran las discrepancias acerca de lo justo y lo injusto, que son la causa de las guerras y de las mayores violencias. La ignorancia en materia de justicia es la peor de todas las ignorancias, aquella que Sócrates se ha propuesto combatir. Para Sócrates, por tanto, el conocimiento de lo justo y lo injusto tendría la virtualidad de erradicar el conflicto, la discrepancia y las guerras. Tal sería la fuerza del conocimiento.

En otros diálogos insiste Sócrates en esta misma idea. El disentimiento y la disputa es la evidencia de la falta de un saber auténtico.

En el *Eutifrón*, Sócrates afirma que el campo de lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, es donde se produce la disputa llegando a la enemistad y la irritación. Incluso los mismos dioses forman bandos y partidos (8a) a este propósito, por tener distinta opinión sobre estos temas (7de).

En el *Fedro*, Sócrates afirma que, cuando alguien pronuncia el nombre del hierro o de la plata, todos nos representamos el mismo objeto, pero, cuando se habla de lo justo o de lo bueno, cada uno va por su lado y «disentimos unos con otros, e incluso con nosotros mismos» (263ab).

Para Sócrates, hay un único saber de cada cosa, de modo que quienes lo poseen deben concordar entre sí y, si discrepan en alguna cuestión, es que no saben. La existencia de desacuerdos es prueba de ausencia de maestros o de presencia de malos maestros (*Alcibíades* I 111de).

b) La capacidad de transmitirlo a otros (118c): «Esta es una buena prueba del saber de los que saben cualquier cosa, ser capaces de conseguir que también otro sepa» (118d). En consecuencia, un supuesto conocimiento, como el que se dice que posee Pericles, si su poseedor no es capaz de transmitirlo a otros, es prueba de que no es tal conocimiento. Y en efecto, Pericles no fue capaz de transmitirlo ni a sus hijos ni a sus familiares de los que era tutor, Alcibíades y su hermano Clinias.

Este segundo rasgo fue objeto de debate a partir del movimiento sofístico. Se produjo una viva disputa sobre si la virtud, entendida como virtud política, se podía enseñar[127]. El tema se plantea en numerosos diálogos de Platón, como el *Protágoras* o el *Menón*. La posición de la mayoría de los filósofos era que la virtud se podía enseñar, pero Sócrates matizaba, como puede verse en el *Protágoras*, que solo se podía enseñar la virtud en la medida en que fuera conocimiento auténtico, es decir, en la medida en que fuera un saber, lo cual no era el caso de la virtud propia de los líderes políticos atenienses, como Pericles, y, en consecuencia, al no ser auténtico saber, tampoco podía ser enseñada. Así pues, para Sócrates, la sabiduría que enseñan los sofistas no es verdadera ciencia, sino un conjunto de recetas y rutinas que se resumen en mera retórica seductora.

Los dos rasgos mencionados nos inducen a preguntar quién es el experto en sabiduría política, es decir, en el saber sobre la justicia. ¿Cómo podemos dar con el experto en cuestión?

El *Critón*, otro diálogo genuinamente socrático, plantea que, igual que en medicina o gimnasia, también en lo justo y

[127] Un buen resumen de estos debates y los argumentos utilizados pueden verse en el capítulo 6 de los *Dissoì Lógoi*.

lo injusto debemos seguir, no la opinión de la mayoría, sino la de «uno solo que entienda, si lo hay» (46d). Como se ve en el *Critón*, al menos, Sócrates elude anunciar quién es el experto en materia de justicia, pero sí sostiene la teoría general, a saber, que, como en cualquier otra técnica, también el conocimiento sobre lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo estará restringido a un pequeño número de expertos, incluso una sola persona. Quizá el carácter apologético del diálogo impida a Platón ser más explícito.

De lo anterior se infiere que Sócrates debe abordar dos problemas: primero, conocer el contenido de ese saber sobre lo justo y lo injusto y, segundo, conocer quiénes son los expertos.

En el caso concreto del *Alcibíades* I, Sócrates se ofrece a su discípulo como el tutor «sin cuya ayuda es imposible que des cumplimiento a todos esos proyectos tuyos: tan grande es la influencia que creo tener sobre tus intereses y tu propia persona» (105d), hasta el punto de que «ni tu tutor ni tus parientes ni persona alguna son capaces de conseguirte el poder que deseas, excepto yo, con la ayuda del dios, por supuesto» (105e). Al concluir el diálogo, Alcibíades reconoce que, si Sócrates quiere, puede liberarse de su situación, pero Sócrates rectifica y dice «si dios quiere».

En el mismo diálogo, Sócrates confiesa que la diferencia con Alcibíades es que tiene un tutor singular, un dios que «únicamente se manifestará a ti a través de mí» (124c). Esta sugerencia, sea o no una broma, conecta directamente con el tema de la divinidad, que abordaré más adelante.

La exigencia de una ciencia de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, tiene una doble aplicación: en la vida de la polis y en la vida de la casa. Así se afirma una y otra vez, como puede verse en el *Cármides* (171e), el *Alcibíades* (134c) o el *Protágoras* (318e).

a) En el ámbito político, debemos encontrar al experto en materia de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. La mejor

forma de gobierno será aquella en la que mande el experto[128]. Una ciudad bien gobernada será aquella que se confía y se pone en manos del sabio. Platón en la *República* utilizará la fórmula del «Filósofo Rey»[129]. Solo el conocimiento o la sabiduría[130] es la guía adecuada para el uso correcto de los bienes externos.

La posición socrática encuentra aplicación, ante todo, en el ámbito de la política, porque, como dice Kahn (1999, 203), «la polis, y la vida política, es el *habitat* natural para la *aretē*». Cuando Sócrates se pone a imaginar, en mera hipótesis, la utilidad del conocimiento de sí, es decir, la *sophrōsýne*, de manera espontánea[131] supone un escenario propio de la ciencia política:

> Porque si, en verdad —cosa que desde el principio habíamos supuesto—, supiera el sensato las cosas que sabe y las que no sabe, las unas porque las sabe y las otras, porque no las sabe, y fuera, también, capaz de averiguar esto en otra persona que se encontrase en la misma situación, entonces, a mi juicio, sí que podríamos sacar un gran provecho con ser sensatos. Pasaríamos la vida sin equivocaciones nosotros mismos porque poseíamos la sensatez, y también todos aquellos que estuviesen bajo nuestro gobierno. Nosotros mismos no pondríamos mano en nada que no supiéramos, sino que, encontrando a

[128] Sócrates llamaba gran estafador (*apateō̂na… mégiston*) al que engaña haciendo creer que es capaz de dirigir el estado (Jenofonte, *Recuerdos* I 7, 5).

[129] Algunos observan que Platón no trata a Alcibíades en *Alcibíades* I como simple ciudadano, sino como el gobernante potencial que anticipa al Filósofo Rey de la *República*. Annas (1985, 124 n.35). Kahn (1999, 209 n.30) recuerda que para Platón el Bien en sí mismo debe ser el objeto para el arte del filósofo-rey.

[130] Kahn (1999, 207) dice que «los bienes prima-facie como riqueza, incluso, moderación, justicia y valentía, no son bienes en sí mismos. Son beneficiosos solo cuando están guiados y usados correctamente, bajo el liderazgo del conocimiento o la sabiduría; pero son también perjudiciales cuando son usados incorrectamente bajo el liderazgo de la ignorancia. De ahí que solamente el conocimiento es bueno y beneficioso sin cualificación (*Menón* 87e5-89a2; *Eutidemo* 280e-281e)». Cabe matizar que la justicia o la moderación, en cuanto que son virtudes y que la virtud es ciencia, tienen que ser bienes en sí, al menos en Sócrates.

[131] Como se sabe, los dos interlocutores del *Cármides* son precisamente Critias y Cármides, dos dirigentes políticos, los dos miembros más activos del gobierno de los Treinta.

> los que entienden, se lo entregaríamos. También a nuestros subordinados les permitiríamos hacer aquello que pudieran hacer bien, cuando lo hicieran —esto, acaso, sería aquello de lo que poseen conocimiento—, y así una casa administrada por la sensatez sería una casa bien administrada, y una ciudad bien gobernada, y todo lo otro sobre lo que la sensatez imperase. Desechado, pues, el error, imperando la rectitud, los que se encontrasen en tal situación tendrían que obrar bien y honrosamente y, en consecuencia, ser felices (*Cármides* 171d-172a).

b) En el ámbito individual, cada persona en su vida privada, particularmente en la dirección de la casa, debe tomar sus decisiones bajo el mismo principio general del conocimiento. La teoría socrática implica que cada persona debe ser un pequeño experto en sus asuntos o que debe comportarse como un pequeño experto. Debe esforzarse, por tanto, en aprender de quienes saben y, comportándose así, podrá acercarse a la sensatez.

En todo caso, el ámbito doméstico es, por supuesto, un ámbito menor. Es obvio que el primero es el que interesa a Sócrates, porque es el ámbito en que se promulgan las leyes, las cuales exigen conocer el asunto capital de la política, lo relativo a lo justo y lo injusto, lo noble y lo innoble, lo bueno y lo malo.

Supuesto que alguien alcance la ciencia moral que se busca, cabría establecer la siguiente analogía con los saberes técnicos: si uno es buen arquitecto, hará buenas construcciones. Si falla en algo, su fallo se deberá a la ignorancia, a algún factor no previsto o a una fuerza mayor. Lo mismo vale para cualquier otro saber u oficio. Este principio es aplicable también al ámbito de la ciencia moral, y en particular a la dirección política. Del mismo modo que el mal gobierno de la nave conduce al naufragio, lo mismo ocurrirá en la ciudad y en el ejercicio de toda clase de cargos y libertades carentes de virtud (*Alcibíades* I 135a). Platón, en la *Carta* VII (326ab), reiterará esta misma idea.

La discusión socrática sobre el contenido de esta nueva ciencia choca con una grave objeción, que para Sócrates es solo una objeción aparente: si las buenas acciones dependen de estar en posesión de una ciencia, el que no posea tal cien-

cia, el ignorante, no podrá realizar buenas acciones, pero, al haber sido realizadas en condiciones de ignorancia, no podrá ser considerado responsable de sus actos. Sócrates afirma esto mismo diciendo que «nadie hace el mal voluntariamente»: si alguien hace una mala acción, no sabe lo que hace, porque, de saberlo, haría una buena. Para Sócrates, quien conoce el bien, hace el bien. Quien obra mal lo hace de modo involuntario, es decir, por ignorancia del bien. Creo que esta tesis no sufre modificación sustantiva en el pensamiento de Sócrates[132]. No obstante, la tesis en cuestión debe tener en cuenta los siguientes factores:

1. Toda ciencia se adquiere a través de un proceso de aprendizaje. De ahí la importancia del maestro o del tutor. Por eso, Sócrates tiene un tutor (*Alcibíades* I 124c) y por eso Alcibíades necesita un tutor. En ese proceso de aprendizaje, hemos de suponer que se da una situación mixta, derivada del proceso de progresiva asimilación del saber. En todo proceso de aprendizaje, el maestro somete al alumno a ejercicios, prácticas y entrenamiento, actividades necesarias, no opcionales. También en el caso de la ciencia sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, llámese ciencia real o ciencia política, en consecuencia con lo anterior, será necesaria la parénesis y la exhortación.

Como escribe Jenofonte, Sócrates insistía en que «los discursos instructivos (*nouthetikô̱n lógo̱n*) pasan al olvido si no se ejercitan» (*Recuerdos* I 2, 21) y, en general, si bien concedía importancia a la dotación natural de cada uno, afirmaba que el progreso en el aprendizaje dependía del ejercicio, de lo cual deducía que «todos, tanto los más dotados como los más obtusos por naturaleza, deben recibir enseñanzas y practicar en aquellas actividades en las que quieran llegar a ser dignos de renombre» (*Recuerdos* III 9, 2).

2. Nunca se puede hablar de una situación de conocimiento completo, incluso tras largo aprendizaje. La conclusión es que el automatismo de la virtud solo se daría en hipotéticos casos ex-

[132] Dejo de lado esta cuestión en Platón, que a partir de la *República* experimenta notables variaciones, sobre todo, tras introducir la tripartición del alma.

cepcionales de un sabio absoluto. Si los seres humanos, en el mejor de los casos, actúan en una situación mixta de sabiduría e ignorancia, para la inevitable esfera de ignorancia siempre será necesario estar bien preparado mediante un entrenamiento adecuado. El maestro hará bien, por tanto, en exhortar y estimular a sus alumnos mediante el entrenamiento para el bien.

El automatismo de la buena decisión es un ideal no alcanzable en su totalidad, pues ningún hombre puede ser en todo sabio y por ello el error estará siempre al acecho como una realidad posible.

Sócrates lo expresa con toda claridad en el siguiente pasaje de Jenofonte:

> —¿Tú crees que es posible para un hombre saberlo todo? —No, ¡por Zeus!, ni siquiera una parte insignificante. —Entonces no es posible que haya un hombre que sea sabio en todo. —Cierto que no, por Zeus (*Recuerdos* IV 6, 7).

La tesis aquí expuesta tiene su correlato en un pasaje crucial de la *Apología* (23ab), en el que Sócrates interpreta el sentido del oráculo:

> Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada. Y parece que este habla de Sócrates —se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: «Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría».

En una situación de conocimiento incompleto, tienen cabida el entrenamiento, la parénesis e, incluso, el castigo. Sobre el tema volveré más adelante.

3. Supuesto lo anterior, ¿cómo analizar la conducta de Medea o de Fedra tal como las presenta Eurípides?[133] En el pasaje significativo para este debate, Medea confiesa: «Sí, conozco los crímenes que voy a realizar, pero mi pasión (*thymós*) es más

[133] Kahn (1999, 227-28) presenta estos casos como muestras de un debate «sobre el papel de la deliberación en la acción humana que empezó antes de que naciera Platón» (1999, 227).

poderosa que mis reflexiones (*bouleumátōn*) y ella es la mayor causante de males para los mortales» (*Medea* 1079). Ovidio pone en boca de Medea una célebre frase más tarde citada por Agustín de Hipona: «Video meliora proboque, deteriora sequor» («veo lo mejor y lo apruebo, sigo lo peor») (*Metamorfosis* VII, 20).

Fedra repite el mismo pensamiento con palabras similares: «Sabemos y comprendemos lo que está bien, pero no lo ponemos en práctica, unos por indolencia, otros por preferir cualquier clase de placer al bien» (*Hipólito* 382 y ss.).

Este conflicto que expresan Medea o Fedra sería una prueba de que el intelectualismo socrático naufraga como teoría para explicar el comportamiento humano. La pasión derrota la inteligencia, se impone sobre ella. La heroína se ve a sí misma atrapada por su pasión, más poderosa y fuerte que su voluntad.

Esta situación, tan típica en la conducta humana, ¿contradice el intelectualismo moral de Sócrates? Dicho de otro modo, ¿qué podemos imaginar que hubiera respondido Sócrates a Eurípides, dos personajes contemporáneos y ambos ciudadanos atenienses y que muy probablemente pudieron discutir el problema?

En mi opinión, Sócrates no hubiera visto en la conducta de Medea un caso contra su teoría, sino, todo lo contrario, una patente confirmación. Su teoría supone, como se verá más adelante cuando se resuma el contenido de la ciencia moral, que el verdadero yo es el alma[134] y el cuerpo es mero instrumento del alma. La cualidad característica del alma es la inteligencia, la sede de la sabiduría. Por esa razón, el alma y la sabiduría son lo principal y lo más importante y también lo más poderoso. El caso de Medea o Fedra no son sino un ejemplo trágico de una situación humana habitual, la de la mezcla de sabiduría e ignorancia con el predominio de la segunda sobre la primera. Para Sócrates este es el caso de la mayoría, los *polloí*

[134] Este tema se desarrolla *infra* Capítulo 7.2.

ignorantes e incapaces de llegar a un nivel mínimo de sabiduría, motivo por el que necesitan de la guía del sabio. Dejados a su suerte, la nave necesariamente naufragará.

Por tanto, Sócrates no niega el conflicto, pero no es un conflicto psíquico, sino psicosomático. La teoría socrática se define por interpretar tal conflicto en términos de conocimiento y falta de conocimiento (ignorancia). En este sentido la tesis socrática excluye por definición la incontinencia (*akrasía*) o la debilidad de la voluntad frente al placer, por cuanto que los únicos elementos de la acción se reducen a conocimiento e ignorancia, o lo que es lo mismo, conocimiento y no conocimiento. Se trata de la tesis de la unidad de la virtud defendida por Platón, sobre todo, en el *Protágoras*. Es cierto que en este diálogo no aparece el deseo, como dice Kahn (1999, 249-250), lo cual no significa que Sócrates lo excluyera o lo eliminara como uno de los componentes de la acción. Prueba de ello es que aparece el placer, como la parte que se opone a la inteligencia y al alma. La negación de la *akrasía* significa negar que la sabiduría pueda ser derrotada por alguna otra instancia, sea la pasión, el placer o como quiera que se llame. No se puede derrotar a un púgil que no se acude a la pelea. La inteligencia nunca es derrotada. Por ello, cuando se produce una mala acción, no ocurre que la inteligencia resulte derrotada por la pasión, sino simplemente que se ha obrado en ausencia de sabiduría y la acción ha sido dirigida por la fuerza ciega de la pasión.

Así pues, la sabiduría de Medea es pseudosabiduría. Sócrates alegaría que esta situación es semejante a la que se da con la máxima délfica, que todo el mundo cree entenderla con facilidad (*Alcibíades* I 129a). Lo mismo ocurre con la noción de justicia, que todo el mundo cree conocerla (*Alcibíades* I 113d). En efecto, tanto los atenienses como los otros griegos «raramente preguntan qué es lo justo y qué es lo injusto, pues piensan que tales cosas son evidentes (*dê̱la*)», originándose así la mala ignorancia (creer que se sabe cuando en realidad no se sabe), que equivale a la sabiduría aparente.

Por tanto, si Sócrates discutiera sobre el tema con Eurípides, replicaría que Medea es una ignorante, que toma su honra, su consideración y aprecio social, como los bienes verdaderos por los cuales vale la pena la venganza. Medea es también ignorante porque toma los males del cuerpo, la muerte de sus hijos, como los males auténticos y toma como voliciones (*bouléumata*) lo que no son más que meros cálculos ignorantes. Por tanto, no hay conflicto anímico, sino seres humanos gobernados y dominados por el cuerpo. El alma ignorante ha sido dominada y controlada, como un esclavo, por el cuerpo, en Medea el *thymós*, y la persona que se deja dominar por el cuerpo debe ser gobernada y dirigida por otro mejor, por el sabio virtuoso (*Alcibíades* I 135b).

Ahora bien, si el caso Medea no es problemático, la teoría socrática tendría que afrontar una situación más grave. Me refiero a una situación que propongo llamar darwiniana, en la que habría una facultad impulsiva que lleva a los humanos y, en parte, también a los animales a comportamientos heroicos. Tales comportamientos para Sócrates no serían valiosos, porque se hacen con ignorancia. Por tanto, la teoría socrática supone que instintivamente no se puede ser bueno. Si se obra bajo la guía del instinto o de la pasión, siempre el resultado será una mala acción.

Dado que Sócrates contempla dos factores causales (sabiduría e ignorancia) y dos posibles efectos (acción buena o acción mala), las posibilidades que admitiría la teoría serían las siguientes:

A) Ciencia → buena acción,

B) Ciencia → mala acción,

C) Ignorancia → buena acción,

D) Ignorancia → mala acción.

De las cuatro posibilidades, A correspondería a la conducta del sabio, el que actúa guiado por la ciencia, el *enkratḗs*; D correspondería a la masa o los *polloí* ignorantes. La situación B

correspondería al *acrásico*, una situación imposible en la teoría socrática, tal como la presenta Platón. Este sería el caso de Medea, una persona que supuestamente sabe y conoce, pero que sin embargo hace el mal. La situación C correspondería a otro caso imposible para Sócrates, la del héroe que, sin pensar y sin un conocimiento específico y concreto, afronta un peligro grave para salvar de la muerte a un ciudadano.

Como ya he indicado, la tercera situación es tal vez la que compromete de modo más evidente y difícil la teoría socrática porque resta todo mérito a comportamientos que cualquier persona[135] estaría dispuesta a considerar como heroicos y encomiables. Así lo formula Darwin:

> Pero parece que el hombre obra muchas veces por impulso, esto es, por instinto o largo hábito, sin conciencia alguna de placer, acaso del mismo modo que la abeja y la hormiga cuando ciegamente siguen sus instintos. En efecto, con dificultad sentirá placer el hombre puesto en circunstancias de extremo peligro, como en un fuego, cuando se lanza sin vacilar a salvar a sus semejantes, y mucho menos tiene el hombre en tales casos tiempo para reflexionar en el dolor que luego habría de sentir si obrase de distinto modo. Si después, más tarde, reflexiona sobre su propia conducta, advertirá que dentro de su ser existe una facultad impulsiva, independiente del todo de la que le hace buscar el placer o la felicidad; esto, pues, parece ser el instinto social hondamente arraigado[136].

Si esta es, según Platón, la posición socrática sobre la *akrasía*, Jenofonte la contempla desde otra perspectiva que parece incompatible con la platónica (*Recuerdos* IV 5, 6; 7; 8; 9. *Banquete* VIII 27, 5, VIII 32, 6). Jenofonte habla de la continencia (*enkráteia*) como uno de los objetivos que debe alcanzar el seguidor de Sócrates. Como se deduce, el acrásico no sólo es posible, sino más bien muy frecuente. Alcibíades es descrito como el personaje más disoluto (*akratéstatos*) de la democra-

[135] Obviamente para Sócrates cualquier argumento basado en lo que «cualquier persona» diría no es un argumento valioso.

[136] Darwin, *El origen del hombre*, 112 (145 versión inglesa).

cia (*Recuerdos* I 2,12). En general se considera la juventud el tiempo en que las personas pueden ser más intemperantes (*Recuerdos* I 2, 26). En *Recuerdos* I 5, 1-6 hallamos un detallado discurso parenético sobre la continencia y la afirmación de que quien es esclavo de sus pasiones debe desear que le toque un buen amo que lo salve de la perdición. En esto la diferencia entre el informe de Platón y el de Jenofonte sobre Sócrates parece radical, describiendo dos posiciones contrarias e incompatibles.

Ahora bien, hay un pasaje crucial en *Recuerdos* III 9, 4 que permite contemplar una coherencia entre Platón y Jenofonte. Vlastos (1991, 299 n.178) afirma que la tesis de que «toda mala acción es debida a la ignorancia» se asigna solamente a Sócrates y que tal asignación, de un modo directo, se debe a Platón, y menos directamente a Aristóteles (*Magna Moralia* 1187a5-13) mientras que Jenofonte nunca la pone en boca de Sócrates. Sin embargo, hay pasajes que cuestionan este punto de vista[137].

He aquí dichos pasajes:

> No hacía ninguna distinción entre sabiduría y prudencia, sino que juzgaba sabio y sensato al que, conociendo lo que es bueno y bello, lo practicaba y a quien, sabiendo lo que es feo, lo evitaba. Y como insistían en preguntarle si a quienes, sabiendo lo que tenían que hacer, hacían en cambio lo contrario los consideraba sabios y continentes (*sophoús te kaì enkrateîs*), dijo: «No más que a los que son ignorantes e incontinentes (*asóphus te kaì akrateîs*), pues creo que todos los hombres, eligiendo entre las posibilidades que tienen a su disposición, hacen lo que creen más ventajoso (*symphorṓtata*) para ellos. Por ello creo que los que no obran correctamente no son ni sabios ni sensatos».

[137] Kahn considera que estos textos de Jenofonte no tienen valor como fuente para el Sócrates histórico, pues se limitan a tomar informes del *Protágoras* platónico. El propio Kahn, sin embargo, al carecer de evidencias para probar que Jenofonte depende siempre de Platón, presenta tal pretensión como meramente probable (1999, 79, 393). Sobre estas opiniones de Kahn, véase *supra* n. 71. Sobre Jenofonte como fuente para Sócrates, véase Natali (3-19) y Steel (20-44), en Judson y Karasmanis (2006).

> Decía también que la justicia y las demás virtudes en general son sabiduría, pues las acciones justas y todo cuanto se hace con virtud es bello y hermoso, y ni quienes las conocen podrían preferir otra cosa a cambio, ni quienes no las conocen podrían llevarlas a cabo, sino que errarían aunque lo intentaran. Así también los hombres sabios llevan a cabo acciones hermosas y buenas, y los que no son sabios no pueden, sino que incluso en el caso de que lo intenten se equivocan (III 9, 4-5).

Como puede verse, este texto nos permite establecer una identificación entre la ignorancia y la incontinencia, en cuyo caso nos hallamos ya en la tesis platónica.

> Y si la sabiduría es el bien mayor (*mégiston agathón*), ¿no crees que la intemperancia (*akrasía*) humana les priva de ella y los lanza al extremo contrario? ¿O no te parece que impide al hombre prestar atención al estudio de los conocimientos útiles, arrastrándolo a las pasiones, y a menudo, aun sabiendo distinguir lo bueno y lo malo, les perturba para que haga lo peor, en vez de elegir (*aireîsthai*) lo mejor? (IV 5. 6).

La *akrasía* es una realidad que debe ser entendida como ignorancia, no como superioridad de la pasión sobre la sabiduría. Por lo tanto, la corrección socrática tiene que ver con el modo como concebimos o definimos la *akrasía*. Sócrates solo la negaría en el caso de que fuera entendida al modo de la mayoría ignorante (los *polloí*).

> Yo creo que lo que quieres decir, Sócrates, es que un hombre sometido a los placeres corporales (*tôn dià toû sómatos hedonôn*) nada tiene en común con ninguna virtud. —Sí, Eutidemo, ¿en qué se diferencian un hombre sin dominio de sí mismo (*ánthropos akratés*) y la fiera más obtusa? Porque un individuo que no examina lo mejor, sino que busca por todos los medios hacer lo más agradable, ¿en qué se diferencia de la más irracional de las alimañas? Únicamente los que se dominan (*toîs enkratési mónois*) pueden examinar las cosas que más importan, seleccionarlas por clases con palabras y hechos, y elegir (*proaireîsthai*) lo mejor para abstenerse de lo peor (4.5.11).

Sócrates, por tanto, rechaza el concepto popular[138] de la *akrasía*. Es la *akrasía* así entendida lo que es imposible. Ahora bien, en la medida en que el *acrático* es el ignorante, en esa media existe el acrático y la *akrasía*[139].

Sócrates no niega que existan fenómenos como los que viven Fedra y Medea. No niega los fenómenos descritos como *akrasía*, sino la explicación que ofrece la mayoría de dichos fenómenos. La negación de la *akrasía* pretende negar que la inteligencia o la sabiduría puedan ser vencidas por la pasión o por el cuerpo[140]. En tal sentido, Sócrates sostendría que ni Medea ni Fedra son sabias.

Pero la tesis socrática tiene otra lectura más compleja. Según Sócrates no cabe que alguien conciba una estrategia para dañar a otro. La estrategia, por definición, supone conocimiento de medios y fines. Esa supuesta ciencia que conduciría a diseñar un plan para dañar a otro no es ciencia. La ciencia es algo que supone conocer realmente la naturaleza de uno mismo y del otro, de la otra persona, conocer qué es en realidad un alma y no un cuerpo o meros bienes externos, y conocer qué es el bien y qué es el mal. Un hombre malo no puede dañar a un sabio o a un hombre justo (*Apología* 30c). Los atenienses creen dañar a Sócrates condenándolo cuando en realidad se dañan a sí mismos, porque ignoran la realidad del alma y en consecuencia la realidad de lo que en verdad es bueno o es malo. Los *polloí* juzgan del hombre como siendo un cuerpo al que se puede matar, confiscar sus bienes y desterrar. Esta creencia es falsa. Además consideran los bienes o males del

138 Ese concepto es el que aparece en el *Protágoras* 352d: «Sabes entonces que muchos hombres no nos creen, ni a ti ni a mí, y que afirman que muchos que conocen lo mejor no quieren ponerlo en práctica, aunque les sería posible, sino que actúan de otro modo. Y a todos cuantos yo pregunté cuál era, entonces, la causa de ese proceder, decían que estar vencidos por el placer o el dolor, o que los que hacían eso obraban dominados por alguna de esas causas que yo decía hace un momento.».

139 Sobre estos textos de Jenofonte, véase el comentario de Vlastos (1991, 99-103).

140 Vlastos (1991, 101) afirma que «no es que la elección vaya contra su juicio, sino que su juicio es defectuoso».

cuerpo, los cuales no son los verdaderos bienes. Esta creencia también es falsa.

Por lo tanto, cuando hablamos de ciencia a propósito de Sócrates, debemos tener presente las siguientes distinciones:

La ciencia socrática, como veremos con más detalle en el siguiente apartado, es ciencia del alma y de lo bueno y malo para el alma, mientras que la ciencia de políticos y oradores (los *polloî*) es ciencia del cuerpo y lo bueno y malo para el cuerpo. En consecuencia la ciencia socrática es la ciencia verdadera y Sócrates es el sabio verdadero, en tanto que la ciencia de los líderes políticos es ciencia aparente[141]. Por tanto, los políticos, los poetas y los oradores serán meros sabios en apariencia. Así se afirma una y otra vez en la *Apología*, donde se habla «de los que parecían ser sabios» (21b) o de personas que toman por sabios a otros o que ellos mismos se creen sabios (21c, 21d). Ocurre incluso que «los de mayor reputación estaban casi carentes de lo más importante para el que investiga según el dios; en cambio, otros que parecían inferiores estaban mejor dotados para el buen juicio» (22a).

Frente a la sabiduría aparente de los políticos y oradores, Sócrates es el sabio singular. Lo es, incluso, por los supuestos efectos negativos. El acusador debe asentir cuando Sócrates le dice que «según parece, todos los atenienses los hacen buenos y honrados excepto yo, y sólo yo los corrompo. ¿Es eso lo que dices?» (*Apología* 25a). Frente a los que son honrados con una pensión en Pritaneo, Sócrates dice que ellos os hacen «parecer (*dókein*) felices, y yo os hago ser (*eînai*) felices» (36d).

En la *Apología* platónica se halla firme y ampliamente el germen de lo que en el Platón de la *República* será la distinción entre *dóxa* y *epistéme̱*. No se trata de hablar simplemente de conocimiento, sino del verdadero conocimiento, que es conocimiento de

[141] Según Segvic (2006, 174), «el contraste entre *doxa*, opinión, y *episte̱me̱*, conocimiento, está en el corazón del *Gorgias* como un todo». Este contraste se halla ya en la *Apología*, por lo que debemos considerarlo como un rasgo socrático, que se mantiene intacto, aunque más desarrollado, en la obra platónica madura.

la auténtica realidad, frente al conocimiento aparente de la multitud, que es conocimiento de la realidad aparente y, por tanto, falso conocimiento.

Si repasamos la *Apología*, se comprueba que las técnicas de los artesanos son verdadero conocimiento. Así lo reconoce Platón en la *Apología* 22c, pero los artesanos cometen el error de creer que, por ser sabios en su parcela, ya lo son también en otras cosas, incluso las más importantes. En *Alcibíades* 128cd, los artesanos son expertos en parcelas que corresponden al cuerpo, sea la medicina o la gimnástica. Por esta razón, los saberes técnicos se consideran «vulgares y no parecen conocimientos propios de un hombre de bien» (131ab).

En conclusión, la teoría socrática del conocimiento incluye una doble dimensión. La primera consiste en someter a crítica los saberes de su tiempo: en particular, el saber de los poetas, los políticos y los oradores. Esos eran los saberes típicos de los que los sofistas se consideraban maestros. Para Sócrates, son todos ellos saberes aparentes, es decir, pseudosaberes. También critica el saber de los fisiólogos porque la ciencia natural de su tiempo no se dedica a indagar la causa real e importante, que es la Mente, sino solo las causas materiales y eficientes. Sobre esta ciencia, recuerda Jenofonte que Sócrates «tampoco hablaba, como la mayoría de los demás oradores, sobre la naturaleza del universo, examinando en qué consiste lo que los sofistas llaman *kósmos* y por qué leyes necesarias se rige cada uno de los fenómenos celestes, sino que presentaba como necios a quienes se preocupan de tales cuestiones.»[142]

La segunda dimensión consiste en establecer cuál es el saber verdadero. Sobre esta cuestión Sócrates comienza admitiendo el saber de los artesanos como verdadero saber, si bien restringido a parcelas de la realidad y siempre relacionadas con el cuerpo. Este saber es limitado y, aunque sea valioso, es secundario porque también el cuerpo, que es el objeto del que se ocupa, es secundario.

[142] De modo semejante se expresa en *Recuerdos* 1.1.12-15, pero introduce algunas matizaciones en 4.7.1-10.

Frente a él hay un saber especial, que es el saber de las cosas más importantes (*tà mégista*) (*Apología* 22d7). Este es el saber en el que Sócrates se muestra interesado. Su preeminencia depende de que se preocupa de lo más importante: el alma, el verdadero yo y la realidad auténtica frente a la mera apariencia[143].

Notas adicionales

A. ¿Es el más fuerte el más sabio?

La discusión con Calicles en el *Gorgias* es la única situación en que Sócrates debate sobre la cuestión del derecho natural del más fuerte con uno de sus partidarios. Esta teoría enuncia lo siguiente por boca de Calicles, un personaje desconocido pero netamente vinculado a la aristocracia[144]:

> Pero, según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud (*astheneîs kaì hoi polloí*). En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen las alabanzas y determinan las censuras. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes (*errōmenestérous*) y a los capaces de poseer mucho (*dynatoús*), para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros. En efecto, se sienten satisfechos, según creo, con poseer lo mismo siendo inferiores. Por esta razón, con arreglo a la ley se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto llaman cometer injusticia. Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte (*ameínō*) tenga más que el débil (*cheíronos*) y el poderoso (*dynatōteron*) más que el que no lo es (*Gorgias* 483bd).

La discusión con Calicles permite precisar el pensamiento socrático en relación con el derecho y la justicia. Aunque esta

143 Sócrates, como se observa en el *Critón* o el *Fedón* platónicos y en Jenofonte (*Recuerdos* I 12-3), recurría también a la adivinación.

144 Guthrie (1988, 109 n. 95 y 96). Dodds (1990, 12-15). Algunos autores consideran a Calicles como un retrato encubierto de Platón. Jaeger o Guthrie están en contra de esta posición, en tanto que Menzel (1964, 113-126) ha visto una personificación de Critias.

cuestión se aborda con detalle más adelante[145], la discusión con Calicles ofrece puntos de interés para nuestro tema actual. Sócrates se opone al derecho del más fuerte, lo cual obliga a Calicles a precisar su teoría. Cuando habla del más fuerte, no se refiere a los más fuertes de cuerpo, sino al mejor. Sócrates lo formula diciendo que «muchas veces una persona (*heîs*) de buen juicio (*phronôn*) es más poderosa (*kreîtto̱n*), según tus palabras, que innumerables insensatos y es preciso que éste domine y que los otros sean dominados, y que quien domina posea más que los dominados. Me parece que quieres decir esto —y no ando a la caza de palabras—, si dices que uno solo (*heîs*) es más poderoso (*kreîtto̱n*) que un gran número de hombres». Calicles asiente afirmando que lo justo por naturaleza es que «el mejor (*beltío̱*) y de más juicio (*phronimó̱teron*) gobierne a los menos capaces (*phaulotero̱n*) y posea más que ellos» (490a).

En resumen, Sócrates acepta la teoría de Calicles siempre y cuando sustituyamos «más fuerte» (*ischyróteron*) por «más prudente» (*phronimó̱teron*). De modo más preciso Calicles afirma que él habla de «los de buen juicio para el gobierno de la ciudad y el modo como estaría bien administrada, y no solamente de buen juicio (*phrónimoi*), sino además valientes (*andreîoi*), puesto que son capaces de llevar a cabo lo que piensan, y que no se desaniman por debilidad de espíritu» (491b)[146].

La conclusión de Calicles es que los mejores (*beltíous*) y más poderosos (*kreíttous*) son «los de buen juicio (*phronímous*) para el gobierno de la ciudad y los decididos (*andreíous*)» (491c). Así rectificada, la doctrina de Calicles es aceptada de modo implícito por Sócrates. A partir de este momento, la discusión avanza y Sócrates plantea el problema del go-

[145] Véase capítulo 7.2.3 «El servicio al dios».

[146] Sócrates confirmará más adelante que «el hombre moderado obra convenientemente con relación a los dioses y a los hombres» y «si obra convenientemente respecto a los hombres, obra con justicia, y si respecto a los dioses, con piedad; y el que obra justa y piadosamente por fuerza ha de ser justo y piadoso y, además, también valiente, pues no es propio de un hombre moderado buscar ni rehuir lo que no se debe buscar ni rehuir» (*Gorgias* 507ab).

bierno de sí mismo (*heautoû árchein*). A la pregunta «¿Qué entiendes por dominarse a sí mismo?», Sócrates responde: «Bien sencillo, lo que entiende la mayoría: ser moderado (*sṓphrona*) y dueño de sí mismo (*enkratê*) y dominar las pasiones y deseos que le surjan» (491de).

Este giro socrático en la conversación no debe entenderse en modo alguno como un giro hacia el hombre interior con abandono de la actividad política. Al contrario, la moderación (*sōphrosýne*) y el dominio de sí (*enkráteia*) constituyen, como puede verse en el *Alcibíades* I, no una mera virtud moral, sino el conocimiento de sí, que es el conocimiento fundante en la ciencia política y que está en la base del saber del verdadero político.

B. El test del *Hipias Menor* 376b.

> Sóc. —Luego es propio del hombre bueno cometer injusticia voluntariamente y del malo, hacerlo involuntariamente, si, en efecto, el hombre bueno tiene un alma buena.
>
> Hip. —Pero, ciertamente, la tiene.
>
> Sóc. —Luego el que comete errores voluntariamente y hace cosas malas e injustas, Hipias, si este hombre existe, no puede ser otro que el hombre bueno.
>
> Hi. —No me es posible admitir eso, Sócrates.
>
> Sóc. —Tampoco yo puedo admitirlo, Hipias, pero necesariamente nos resulta así ahora según nuestro razonamiento (*ek toû lógou*). Pero, como decía antes, yo ando vacilante de un lado a otro respecto a estas cosas y nunca tengo la misma opinión. Y no es nada extraño que ande vacilante yo y cualquier otro hombre inexperto. Pero el que también vosotros, los sabios, vaciléis, esto es ya tremendo para nosotros, que ni siquiera dirigiéndonos a vosotros vamos a cesar en nuestra vacilación.

La paradoja que enuncia Sócrates tiene su base en la eliminación de la distinción entre bondad técnica (un buen médico, buen albañil) y bondad moral (un hombre bueno y justo). Ahora bien, ¿por qué Sócrates contempla este borrado entre las dos nociones? ¿De dónde surge? De la propia tesis socrática que afirma la identidad entre sabiduría y virtud, tesis que es la exacta

negación de la tesis protagórica que distingue entre los dones de Prometeo y los de Zeus, como dones o equipamientos humanos distintos e irreductibles entre sí. La indistinción socrática pone patas arriba la moral tradicional, que defiende la distinción como una tesis de sentido común, valerosamente defendida por Hipias en el diálogo. El sofista se adhiere a este punto de vista tradicional, como también presupone este punto de vista la teoría protagórica. De este modo los sofistas se insertan en la tradición presocrática, representan una línea de continuidad. Es Sócrates el que introduce el giro mediante una crítica radical a los fundamentos morales tradicionales[147], que suponen, primero, la distinción entre saber técnico y saber moral, como Protágoras explica en *Protágoras* 323ac, y una valoración relativista de la justicia, sea defendiendo el principio de «hacer bien a los amigos y mal a los enemigos», sea haciendo depender el cuerpo legal y normativo de la opinión y decisión de cada ciudad.

Sócrates enuncia en tres ocasiones que la tesis, por paradójica que parezca, y por mucho que los dos, Hipias y Sócrates, se nieguen a admitir la conclusión (376b7 *synchoréso*), es el resultado del razonamiento (*ek toû lógou* 369a5, 376c1, 368e3 *ek tôn homologeménon*, 375d5 *ek tôn eireménon*), por lo que no rechaza la tesis, sino que se limita a reconocer su vacilación (*planômai* 376c2) y falta de seguridad en esta cuestión, cuestión sobre la que ya había reconocido en un pasaje anterior hallarse en un estado de confusión (*katebolé*, 372e1)[148].

Por otra parte, a diferencia de Sócrates, Hipias rechaza la tesis, aun cuando no aporta la razón para tal rechazo (375d, 376b). Al mismo tiempo, el sofista «defiende bravamente» du-

[147] Véase *supra* Cap. 3 «El giro ético».

[148] El problema es de tal gravedad que, según reconoce Kahn (1999, 118), si Aristóteles no hubiera citado este diálogo como platónico, muchos eruditos lo habrían juzgado indigno de Platón y por tanto inauténtico. La sugerencia de Kahn indica cómo la atribución de autenticidad o no a un diálogo depende en muchos casos de meras contingencias, pero el peso de la contingencia (una cita de Aristóteles) crece en función de la idea preconcebida que se tiene de la «dignidad» del pensamiento socrático y platónico.

rante toda la discusión lo que Kahn (1999, 118) llama el sano sentido común y se pregunta por qué Platón representa aquí a «Sócrates como un sofista sin escrúpulos que defiende falsas tesis con argumentos falaces».

Kahn (1999, 113) considera este diálogo como el más extraño de todos los diálogos platónicos, porque «concluye no simplemente con una paradoja, sino con una falsedad moral: que quien hace el mal voluntariamente es mejor persona que el que lo hace involuntariamente».

Contemplado el razonamiento del diálogo en su conjunto, se observará que Sócrates ofrece su conclusión al final del diálogo como una conclusión lógica. Así lo indican reiteradamente las expresiones ilativas del griego[149]. Esto supuesto, la cuestión pertinente consiste en plantearse cuáles son las premisas para tal conclusión. Esta cuestión arranca de la pregunta de cuál de los dos personajes, Odiseo o Aquiles, es mejor según Homero. La respuesta de Hipias presupone la tesis del sentido común o de la moral convencional, incluida la de Protágoras, de que hay diversas clases de virtud frente a la teoría de la unidad de la virtud que defenderá Sócrates. Hipias afirma que «Homero ha hecho a Aquiles el mejor (*áriston*) de los que fueron a Troya, a Néstor el más sabio (*soph<u>ó</u>taton*), y a Odiseo el más astuto (*polytrop<u>ó</u>taton*)» (364c).

La tesis socrática de la unidad de la virtud subyace, aun sin expresarla explícitamente, en toda la discusión con Hipias, el cual acaba dando la razón a su interlocutor. En consecuencia, la primera premisa aceptada por los dos interlocutores (368e3) es la siguiente: en cualquier ciencia, sabiduría o destreza (*epist<u>é</u>m<u>e</u>, sophía, panourgía*) el más sabio y el más capaz (*soph<u>ó</u>tatos, dynat<u>ó</u>tatos*) es también el mejor (*áristos*)[150]. En ausencia de la distinción entre capacidad técnica y capacidad moral, la con-

[149] La conjunción *ára* expresa inicialmente una sucesión de hechos y, en el siglo V, con el desarrollo de la inteligencia lógica, lo que traducía una sucesión de hechos se transforma en algo inferencial, pasando de la secuencia fortuita temporal a la natural, primero, y después a la lógica. Humbert (1960, 380).

[150] Con razón afirma Kahn (1999, 115) que Hipias representa «la impresión que la mayoría de nosotros tiene de la lectura de Homero». A los ejemplos que

clusión del diálogo se impone como una conclusión necesaria y, por tanto, válida desde el punto de vista lógico. Si no podemos aceptar la conclusión, nuestra única posibilidad, a menos de rechazar las reglas del razonamiento lógico, consiste en revisar nuestras premisas.

Aceptemos o no este punto de partida, hay que preguntarse por qué extraño motivo no se halla presente en este debate entre Hipias y Sócrates la obvia distinción, propia del sentido común y de la moral tradicional griega, entre saber técnico y saber moral, tal por ejemplo como se encuentra teorizada en el gran discurso de Protágoras (*Protágoras* 320c-328d)[151]. Si esa distinción no está presente en el debate y nadie la reclama como premisa, no puede afirmarse que haya una falacia basada en tal ausencia. Por esa razón, Sócrates, aunque no puede aceptar la conclusión, tampoco la rechaza. Simplemente confiesa que se halla confuso o vacilante.

Sócrates no rechazará en ningún texto esta conclusión del *Hipias Menor*, aunque la matizará en el sentido de que el sabio nunca cometerá injusticia, ni voluntaria ni involuntariamente, ni podrá producir daño. En todo caso, lo que en modo alguno puede ser aceptado, replicaría Sócrates, es que un paradigma de hombre bueno, como Aquiles, se presente como alguien que miente de modo involuntario[152]. La respuesta socrática será que el sabio, en cuanto sabio, no cometerá errores. Entre Odiseo y Aquiles, la opción de Sócrates se inclinaría, sin duda, por Odiseo[153].

Hipias y Sócrates aducen habría que añadir el verso *Odisea* XIX 203, que tan crucial papel juega en la *Teogonía* (27-28) de Hesíodo.

151 Kahn, en el amplio y minucioso estudio que dedica al *Protágoras,* el capítulo más amplio dedicado a un diálogo (1990, 210-257), apenas tiene en cuenta el gran discurso del sofista.

152 Como afirma Penner (2006, 132), el propio Sócrates ofrece la solución al sugerir que un hombre así (el que comete injusticia voluntariamente) no puede existir (276b4-6). El problema, sin embargo, radica en que la discusión se ha planteado al principio como una elección entre Aquiles y Odiseo, dos modelos existentes, aunque sean literarios.

153 Jenofonte cita en ocasiones a Odiseo como un personaje que anticipa en su conducta las pautas socráticas (*Recuerdos* I 2, 58; I 3, 7 y IV 6, 15).

La firmeza de Sócrates con su provocadora conclusión queda patente en el debate. Sócrates se declara infatigable en las preguntas (372a), es decir, en la indagación y, con evidente ironía, recuerda su ignorancia, porque, «por así decirlo, no coincido en nada con vosotros; por tanto, ¿qué mayor prueba de ignorancia existe que discrepar (*diaphérētai*) de los hombres que saben?», e insiste en mostrar su discrepancia con Hipias: «Por cierto, tampoco ahora estoy de acuerdo con lo que tú dices, sino que discrepo (*diaphéromai*) totalmente». Pese a todo Sócrates insiste en su tesis: «Los que causan daño a los hombres, los que hacen injusticia, los que mienten, los que engañan, los que cometen faltas, y lo hacen intencionadamente y no contra su voluntad, son mejores que los que lo hacen involuntariamente».

Tras el diálogo con Hipias, Sócrates establece la conclusión: «Luego es propio del hombre bueno cometer injusticia voluntariamente y del malo, hacerlo involuntariamente, si, en efecto, el hombre bueno tiene un alma buena». Insiste en la misma conclusión en términos semejantes: «Luego el que comete errores voluntariamente y hace cosas malas e injustas, Hipias, si este hombre existe, no puede ser otro que el hombre bueno».

Hipias afirma que no puede aceptar tal conclusión, a lo que Sócrates replica: «Tampoco yo puedo admitirla, Hipias, pero necesariamente nos resulta así ahora según nuestro razonamiento» (276b).

Pese a lo extravagante de la conclusión, Sócrates se adhiere a ella porque la tesis del *Hipias Menor* es una tesis socrática acorde con la que afirma que la virtud es ciencia.

C. La respuesta del oráculo de Delfos

Platón en la *Apología* pone en boca de Sócrates las siguientes palabras:

> De mi sabiduría, si hay alguna y cuál es, os voy a presentar como testigo al dios que está en Delfos. En efecto, conocíais, sin duda, a Querefonte. Éste era amigo mío desde la juventud y adepto al partido democrático, fue al destierro y regresó con

> vosotros. Y ya sabéis cómo era Querefonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto —pero, como he dicho, no protestéis, atenienses—, preguntó si había alguien más sabio que yo (*sopho̱téros*). La Pitia le respondió que nadie era más sabio (*sopho̱téron*). Acerca de esto os dará testimonio aquí este hermano suyo, puesto que él ha muerto (*Apología* 20e-21a).

Según Parke (1967, 112), es probable que Querefonte, como era notoriamente pobre, planteara la pregunta por el sistema más barato, el de echar la suerte, lo cual implicaría que la pregunta estaría estructurada de modo que permitiera la respuesta alternativa sí o no. Insiste Parke en que no es probable que la Pitia pronunciara ningún juicio sobre la reputación de Sócrates como filósofo. Así pues, Querefonte formularía la pregunta a la Pitia y ésta respondería levantando (*aneîlen*) el haba negra, es decir, respondiendo negativamente. Sócrates presenta la respuesta de la Pitia como el principio que impulsa su indagación.

Hasta aquí el texto platónico no ofrece ninguna dificultad. Pero a continuación, Sócrates prosigue su discurso:

> Pensad por qué digo estas cosas; voy a mostraros de dónde ha salido esta falsa opinión sobre mí. Así pues, tras oír yo estas palabras reflexionaba así: «¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio (*sophó̱taton*)? Sin duda, no miente; no le es lícito.

Sin duda, el dios no miente, pero Platón hace trampa, pues el dios no ha dicho que Sócrates sea *sapientísimo* (superlativo absoluto). Se ha limitado a decir «no» a la pregunta de si había alguien más sabio que Sócrates.

La trampa consiste en sustituir el comparativo por el superlativo. La respuesta de la Pitia es que Sócrates es tan sabio como el que más y, por tanto, no existe un ciudadano que sea más sabio que él. Es obvio que de esa premisa no se infiere

que Sócrates sea sapientísimo ni que sea el más sabio[154]. Por tanto, el pronunciamiento de la Pitia es compatible con la afirmación de que existen otros muchos tan sabios como Sócrates.

Interpretado el oráculo de esta manera, no permitiría explicar el impulso para el periplo de Sócrates entre los diversos estamentos de los sabios, artesanos, poetas y oradores o políticos. Tal vez, Platón suplió esa deficiencia introduciendo una modificación sutil en cuanto al tamaño (*sophṓtaton* por *sophṓteron*), pero grande en significado[155].

La *Apología de Sócrates* de Jenofonte, que ofrece menos credibilidad porque su autor se hallaba fuera de Atenas desde dos años antes de la muerte de Sócrates, nos describe la consulta de Querefonte del siguiente modo: «Un día que Querefonte acudió al oráculo de Delfos para interrogarle acerca de mí, en presencia de muchos testigos le respondió Apolo que ningún hombre era ni más libre, ni más justo, ni más sabio que yo». La respuesta no ofrece ninguna variación en cuanto a estructura en relación con la de Platón.

Como vamos a ver, en Jenofonte, nos encontramos con el mismo paso sustancial por parte de Sócrates. La diferencia en estilo es muy notable, pero la posición de fondo es la misma, lo que permite conjeturar una cierta independencia de Jenofonte (o su fuente) en relación con la *Apología* platónica. Sócrates concluye: «Sin embargo, señores del jurado, el oráculo divino dijo cosas más importantes sobre Licurgo, el legislador de Lacedemonia, que sobre mí, pues se cuenta que al entrar en el templo se dirigió a él diciéndole: *Me pregunto si debo llamarte dios u hombre.* A mí no me comparó con un dios, pero juzgó que destacaba mucho sobre el resto de los hombres (*anthrṓpōn de pollôi hyperphérein*)».

[154] Hansen (1995, 34) observa que los comentaristas no se han percatado de la falsa inferencia de Platón.

[155] Sobre la importancia de los pequeños añadidos, insiste Trasímaco en su debate con Sócrates acerca de la definición de justicia (*República* 369ab). Trasímaco se queja de que Sócrates no tenga en cuenta «el pequeño añadido» (*smikrá... prosthḗkē*).

Así pues, Sócrates, tanto en Platón como en Jenofonte, a partir de la respuesta negativa de la Pitia, concluye que el dios ha afirmado la superioridad de Sócrates en sabiduría en relación con el resto de los hombres. Jenofonte no recurre al adjetivo superlativo, como Platón, pero utiliza el verbo «destacar» (*hyperphérein*), para expresar la misma tesis: la superioridad de Sócrates en sabiduría sobre los demás.

Tal juicio sobre la superioridad de Sócrates, en la medida en que, con diferencias estilísticas notables, es afirmado tanto por Platón como por Jenofonte, es muy probable que fuera establecido por el propio Sócrates histórico o al menos que fuera la interpretación habitual y canónica del oráculo en el interior del grupo socrático. En tal caso, las fuentes se estarían haciendo eco de un suceso histórico[156].

7.2. La máxima délfica: teoría del alma

La determinación por parte de Sócrates del contenido de la ciencia sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, comienza con el análisis de la máxima délfica: «conócete a ti mismo» (*gnôthi sautón*).

El dios de Delfos, Apolo, ocupa un lugar central en el pensamiento de Sócrates. No solo porque, según la consulta de Querefonte, el dios respondiera negativamente a la pregunta de si había alguien más sabio que Sócrates, sino porque el propio Sócrates se presenta como un enviado del dios (*Apología*) e incluso se considera como el mortal que tiene a su disposición el mejor tutor (*epítropos*) (*Alcibíades* I 124c), el cual solo se manifiesta a otros mortales, sea Alcibíades, sean los atenienses, a través de él[157].

[156] Parke (1967, 113) admite que, aun cuando el informe de Platón pueda estar simplificado para enfatizar que la carrera de Sócrates estaba guiada por la inspiración de Apolo, no hay por qué poner en duda su verdad básica.

[157] Sócrates se presenta como varón divino (*theîos anḗr*). De Pitágoras se dice que era el más sabio y el más divino (*theiótaton*, *sophṓtaton*) de los hombres (Jámblico, *Vida pitagórica* 1.1.2, 2.12.6, 10.53.11, etc.), calificativos que también se le aplican a Homero (Platón, *Alcibíades* II 147c6). A Sócrates nunca se le llama

A los ojos de Sócrates, la máxima de Delfos ofrece el modelo perfecto de la ignorancia perversa. La máxima constituye el grado cero de la ignorancia «grande y difícil», que consiste en creer que se conoce uno a sí mismo cuando en realidad no se conoce. Por esa razón, Eutidemo, con quien dialoga Sócrates a propósito de la inscripción de Delfos, a la pregunta de si ha prestado atención a la máxima y si ha intentado examinar cómo es, responde: «Eso no, ¡por Zeus!, pues creía que lo sabía muy bien. Difícilmente podría saber otra cosa si me desconociera a mí mismo»[158].

El análisis y la interpretación de esta máxima expresa la posición radical de Sócrates: todo el mundo cree conocerse a sí mismo, todo el mundo cree saber qué es la justicia[159], cuando en realidad no conocen ni lo uno ni lo otro. El tema del conocimiento de uno mismo, tanto como el tema de la justicia, expresan el giro socrático, en su aspecto constructivo, en materia de filosofía moral y política. Y tal giro es radical porque afecta a los cimientos del pensamiento moral tradicional.

Igual que en Jenofonte, Alcibíades responde a Sócrates que «con frecuencia pensé que (la máxima délfica) estaba al alcance de todo el mundo», aunque añade que «a menudo también me pareció difícil» (*Alcibíades* I 129a).

Sócrates, por tanto, del mismo modo que aporta una nueva concepción de la justicia, aporta también una interpretación nueva, más difícil de captar, del mensaje délfico. ¿En qué consiste esta nueva interpretación?

Para responder a la pregunta, quizá sea conveniente tener presente que antes de Sócrates la máxima era objeto de una doble interpretación. Los órfico-pitagóricos interpretaban el

theîos, pero él mismo dice estar en posesión de una señal divina. Alcibíades (*Banquete* 222a) califica los discursos socráticos como los más divinos. En Jenofonte, Sócrates afirma asemejarse a la divinidad, pues «no necesitar nada es algo divino» (*Recuerdos* 1.6.10), pero en ningún lugar se le llama *varón divino*.

[158] Jenofonte, *Recuerdos* IV 2, 24.

[159] Véase Cap. 3 «El giro ético».

mensaje délfico como una llamada a descubrir la parte divina que hay en los seres humanos[160]. Partían de esta creencia para llamar a sus seguidores a buscar la unión con la divinidad mediante una vida dedicada a la purificación del alma.

Frente a esta interpretación, la mayoría de los poetas, tanto los líricos como los trágicos, interpretan la máxima como una llamada a la moderación, a contener y dominar la infinitud del deseo, es decir, a reconocer los límites de lo humano frente a la superioridad de los dioses inmortales. Era, por tanto, una llamada a evitar la *hýbris*, la desmesura que desencadena la tragedia. Montuori[161] sostiene que la máxima estaba relacionada con la que afirmaba que «la medida es lo mejor» (*métron áriston*). Como prueban los testimonios de Platón y Jenofonte, Sócrates es el primero en introducir en el ámbito de la filosofía la interpretación órfico-pitagórica de la máxima délfica[162], lo que constituye una nueva prueba del giro socrático.

160 Aristóxeno afirma que Pitágoras habría tomado sus doctrinas de Temistoclea, la sacerdotisa de Delfos (Diógenes Laercio VIII 8 y VIII 21). Según Aristipo de Cirene, Pitágoras «recibió ese nombre porque revelaba la verdad (*agoreúein*) no menos que la sacerdotisa pítica» (Diógenes Laercio VIII 21).

161 Montuori (1981, 126).

162 Esta tendencia abierta por Sócrates será compartida posteriormente por Platón y Aristóteles. Platón afirma en el *Teeteto* (176ab) que, puesto que los males son inevitables en el mundo humano, «es menester huir de él hacia allá (el mundo de los dioses) con la mayor celeridad y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad (*homoíōsis theôi*) como sea posible». Aristóteles, por su parte, tras criticar los consejos de algunos (en referencia a la tradición poética, épicos, líricos y trágicos) que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos solo de las cosas mortales, replica que «debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos (*athanatízein*) y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros», es decir, la mente (*noûs*), que es algo divino. Aristóteles añade, en vena socrática, que «eso (el *noûs*) es primariamente el hombre» (*Ética Nicomáquea* 1177b-1178a). A partir de ese momento, la divinización humana tendrá una base filosófica, más allá de las creencias religiosas órficas y pitagóricas. Como puede observarse, Platón, que reconoce en el pasaje citado del *Teeteto*, un diálogo tardío, la imposibilidad de acabar con los males en el mundo humano, en su juventud creía que podían cesar los males del género humano si ocupaban los cargos públicos los que son recta y verdaderamente filósofos (*Carta* VII 326ab).

Si, como decía Heráclito, «el señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos» (B93), Sócrates bien pudo entender en la máxima délfica un mensaje nuevo, que derivaba, no tanto de una literalidad unívoca de la citada máxima, cuanto de una nueva interpretación de la misma, sobre todo en lo que toca al significado de su segundo término (*sautón*). Si esta nueva interpretación se gestó en el seno de los grupos órficos o pitagóricos, a Sócrates podemos asignarle la responsabilidad de haberle dado un rostro filosófico[163].

El conocimiento de sí mismo constituye el primer acto, pero no el único, del cuidado de sí. Ciertamente este primer paso lo es de derecho, pues el conocimiento de uno mismo constituye la condición necesaria del cuidado del alma. En el *Alcibíades* I, el diálogo donde con más detalle se insiste en el cuidado de sí, Sócrates presenta el autoconocimiento como el antídoto (*alexiphármaka*) frente a la vida política (132b). El conocimiento del alma es la garantía de que el joven político no se dejará corromper.

Además de garantía contra la corrupción, el conocimiento de sí es también una condición necesaria para el político, cuya legitimidad depende de que sea sabio. ¿Por qué este conocimiento es exigible al político? La razón radica en que el político debe saber diferenciar lo que él mismo es (su alma) y las cosas que le pertenecen. No es posible conocer las cosas de uno mismo sin tener conocimiento de sí, pues «parece que todo ello pertenece a un solo individuo y a un único conocimiento, el de sí mismo, lo suyo y lo referente a lo suyo» (*Alcibíades* I 133e), es decir, el alma, el cuerpo y los bienes externos (riqueza y honores).

[163] Sobre el pitagorismo en Atenas, Melero (1972). Solana (2003, 68-71). Sobre algunas diferencias esenciales entre órficos y pitagóricos, Burkert (1997) y Kirk-Raven-Schofield (1987, 322-324). Alberto Bernabé y Francesc Casadesús (2008) ofrecen una monumental puesta al día sobre el conjunto de la tradición órfica.

Por tanto, el conocimiento de sí es el primer conocimiento, una condición *sine qua non* de cualquier otro conocimiento, en cuanto que es el conocimiento que fundamenta todos los demás. De ahí se sigue que cualquier otro conocimiento, si no se basa en el conocimiento de sí, es un conocimiento inconsistente. Así ocurre con los artesanos, que, como tales artesanos, poseen solamente conocimientos vulgares y no de un hombre de bien (131b), es decir, no de un político.

Si el autoconocimiento es exigible a cualquier hombre libre, es indispensable al político, porque, en última instancia, dicho conocimiento es el conocimiento por antonomasia, la ciencia o el saber que se identifica con la virtud. Poseer el conocimiento de sí es la garantía de poseer la virtud. El que tiene el conocimiento de sí tendrá por añadidura la justicia y sabiduría (134c). Sólo un político de estas características podrá aspirar a hacer partícipes de la misma a los conciudadanos. Una ciudad gobernada por políticos que carecen de tal conocimiento sería tan absurda como una nave entregada a un pasajero ignorante.

De lo anterior se deduce que el que desee ser político tiene que empezar por adquirir la virtud, es decir, la sabiduría tal como Sócrates la ha establecido. En otro caso, lo mejor para el hombre que carece de virtud es que sea esclavo (135c).

No hay un saber propio del político como cuerpo de conocimientos relacionados con la administración de la ciudad o de la casa, sea la *euboulía*, como llama Protágoras a la docencia que imparte (*Protágoras* 318e) y como la llama el propio Alcibíades (125e, 126a), sea la ciencia política.

Para Sócrates la base y condición necesaria para el buen consejo (*euboulía*) solo puede ser el conocimiento de sí mismo en el sentido fijado, como conocimiento del alma, lo más divino que hay en el hombre, donde reside el saber y la razón (133c).

Encontramos un paralelismo con la situación del *Alcibíades* I en los *Recuerdos* (III 7). El caso es semejante aunque con

variaciones. En el primero Sócrates trata de refrenar la comparecencia de Alcibíades ante los atenienses y en el segundo pretende lo contrario: estimular a Cármides a intervenir en política.

La receta socrática para quien desee participar en la política es la misma en ambos textos: el autoconocimiento. Alcibíades se cree superior a los demás y por eso no cree necesario mejorar su preparación. Sin embargo, la necesita. Cármides, por el contrario, tiene esa preparación, pero se siente cohibido ante «los más insensatos y más débiles» (*aphronestátois kaì asthenestátois*). Es como si un atleta profesional se amedrentara ante los aficionados. Tanto para el exceso (Alcibíades) como para el defecto (Cármides) de confianza, Sócrates recomienda el conocimiento de uno mismo:

> No te desconozcas a ti mismo (*mḗ agnoeî seautón*), mi querido amigo, ni cometas el error que comete la mayoría, pues muchos, lanzados a averiguar los asuntos de los otros, no se vuelven a examinarse a sí mismos (*heautoùs exetázein*). No te dejes arrastrar por la pereza, sino más bien esfuérzate en poner más atención a ti mismo (*sautôi proséchein*). No te desentiendas más de los asuntos públicos, si es que pueden marchar mejor por obra tuya. Porque si van bien, no sólo los otros ciudadanos sino también tus amigos y tú mismo os beneficiaréis no poco (*Recuerdos* III 7, 9).

La novedad más importante que introduce Sócrates en el análisis e interpretación de la máxima délfica consiste en entender el «sí mismo» (*sautón*) como el alma, que constituiría el auténtico núcleo de la persona, el verdadero yo. Esta tesis supone sentar tres aserciones distintas:

a) distinguir radicalmente tres niveles diferentes en el ser humano: el alma, el cuerpo y los bienes externos[164],

b) afirmar que el auténtico yo es el alma, el principio rector y eminente, y

[164] En *Gorgias* 477a se insiste en la misma distinción: «Así pues, para estas tres cosas: la riqueza, el cuerpo y el alma, ¿has dicho que hay tres males: la pobreza, la enfermedad y la injusticia?»

c) afirmar que el alma tiene carácter divino.

El *Alcibíades I* es el diálogo donde más expresamente se sostienen estas tres tesis de indudable vena órfico-pitagórica. El alma es el usuario mientras que todo lo demás, incluido el cuerpo, queda reducido a la simple condición de instrumento. Esta distinción es válida incluso para el lenguaje (129b), porque siempre es distinto el que emplea un instrumento y el instrumento que utiliza (129d), como las manos, los ojos y el cuerpo entero. Si el ser humano es distinto de su cuerpo, se sigue que el ser humano propiamente dicho es el alma, porque el alma es la que manda (*psyché …árchousa*), en tanto que el cuerpo no manda en sí mismo, sino que recibe órdenes de otra instancia. En consecuencia, «el que nos ordena conocerse a sí mismo nos está mandando en realidad conocer el alma» (130e).

Tras estas tres tesis, se sigue como corolario la necesidad del correcto cuidado (*orthèn epiméleian*) del alma, dado que es lo principal y directivo. Una vez que ya Sócrates y Alcibíades están de acuerdo «en lo que realmente somos» (132b7), ya se puede disponer lo necesario para el cuidado de nosotros mismos. Esa es la condición previa para poder dedicarse a la política (*tà tês póleos*) con la garantía de no ser corrompido por el pueblo ateniense. Por tanto, el cuidado del alma es el antídoto (*alexiphármaka*) (132b2) contra la corrupción, mientras que el cuidado del cuerpo y de las riquezas hay que encomendarlo a otros. Este llamamiento al cuidado del alma es lo que en la *Apología* constituye la misión encomendada a Sócrates por el dios.

Una vez despejada la incógnita del verdadero ser del hombre, el alma (*sautón*), por tanto, una vez que ya sabemos qué es lo que debemos conocer, el *Alcibíades I* ofrece una explicación del primer elemento de la máxima délfica (*gnôthi*) recurriendo a la analogía de la vista. Si se nos manda conocernos a nosotros mismos es como si los ojos recibieran la orden de mirarse a sí mismos. ¿Qué deberían hacer? La analogía es precisa, puesto que el alma es el principio del conocimiento como los ojos son el órgano de la visión. Los ojos son el único ejemplo de

que disponemos (132d). Pues bien, los ojos están hechos para ver y el alma para conocer, pero los ojos no pueden verse directamente a sí mismos. Para verse a sí mismos, necesitan reflejarse en un espejo (*kátoptron*). Por tanto, los ojos se conocen a sí mismos por la mediación de otra cosa (el espejo), que es afín o semejante al ojo.

Para que la imagen del espejo permita conocer al ojo, el ojo tendrá que mirar precisamente a la pupila, es decir, la parte mejor del ojo (133a), aquella en que se produce la imagen visual, que constituye propiamente la visión. Solo de ese modo el ojo se verá a sí mismo, como órgano capaz de reflejar la imagen de los objetos vistos. Un espejo nos da la imagen de un cuerpo, sus partes y sus órganos y permite conocer al ojo si y solo si se mira a la pupila, es decir, a la parte que le es semejante.

Ahora bien el objeto que de un modo más preciso nos permite ver el ojo será aquel que le sea más afín y lo más afín a un ojo es el ojo de otra persona. Por eso, se debe mirar a la pupila (*kórē*), la parte mejor y con la que se ve.

La vista constituye el único paradigma de lo que es el conocimiento de sí mismo, es decir, del alma. Del mismo modo que el ojo necesita la mediación de otro ojo, el alma necesita la mediación de otra alma, gracias a la cual uno puede conocer la suya. Es un proceso de reflexión, de dirigir hacia sí la potencia visual del ojo o la potencia cognoscitiva del alma. El otro es, por tanto, necesario[165], de modo que «si el alma está dispuesta a conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma y, sobre todo, a la parte del alma en la que reside su propia facultad, la sabiduría (*sophía*), o cualquier otro objeto que se le parezca»

[165] El aprendizaje implica la existencia previa de un maestro, como el hablar griego (111a1). Al respecto, Olimpiodoro 81.20-27, en su comentario al primer *Alcibíades* de Platón, afirma: «Dos son los modos del conocimiento: aprendizaje (*máthēsis*) y descubrimiento (*eúresis*). Actuando por iniciativa propia (*autokinḗtōs*) descubrimos, si es por iniciativa de otro (*heterokinḗtōs*) aprendemos. Pues hay que saber que, igual que el alma ha hecho partícipe de una huella de automovimiento (*autokinēsías*) al cuerpo, del mismo modo el alma ha recibido del cuerpo una huella de heteromovimiento (*heterokinēsías*)».

(133b). En esa parte excelente residen el saber (*eidénai*) y la razón (*phroneîn*), es la parte más divina del alma y, mirando hacia el alma y hacia la totalidad de lo divino, es como el alma mejor se conoce a sí misma, conocimiento que recibe el nombre de buen juicio (*sophrosýne*).

La primera observación importante es que la doctrina socrática implica distinguir partes del alma como también partes del ojo. En el órgano de la visión, se distinguen dos partes: la pupila, que es la principal, y el resto de elementos. Lo mismo cabe decir del alma: la parte principal es aquella con la que conocemos y el resto será todo lo relacionado con las sensaciones y sentimientos.

Pues bien, conocer el ojo exige conocer la pupila y conocer el alma exige conocer la capacidad de conocer. Podemos también conocer otras partes y elementos del ojo, pero, si no atendemos a la parte que realiza la función propia, la visión, no conocemos el ojo.

La segunda observación es que el conocimiento del ojo, como el del alma, exige salir fuera de sí, pues no es posible que el ojo se vea a sí mismo ni el alma se conozca a sí misma. Quienes se plantean la duda de por qué Platón no acude a la introspección, la respuesta es clara: porque no es posible. En el caso del ojo es obvio y, si aceptamos la analogía de ojo con el alma, del alma habrá que decir lo mismo que del ojo. Con el ojo podemos ver nuestro cuerpo, pero el ojo, su parte esencial, no puede verse a sí mismo.

Por qué Sócrates toma para el alma el paradigma del ojo o de la visión, es otro problema. La comparación tiene una profunda raíz en la filosofía y en la cultura griega: la visión constituye el campo cognoscitivo por excelencia. Los términos *idéa*, *eîdos*, tan presentes en la filosofía platónica significan visión aunque sea con los ojos del alma. Platón añade que la vista es el único paradigma del conocimiento del alma (132d).

Cuando miramos al ojo de otro, no conocemos nuestro ojo, pero sí el reflejo de nuestro rostro en la pupila y, por tanto,

conocemos el funcionamiento del ojo como órgano. Sabemos que la visión se debe a que la pupila es capaz de captar la imagen y que esa es la función esencial del ojo.

Ahora bien, conocemos con más precisión el ojo propio y el funcionamiento en general del ojo cuando nos miramos en el espejo. De ahí que «el ojo, si quiere verse a sí mismo, tiene que mirar a un ojo» (133b), no necesariamente el ojo de otra persona, sino un ojo. Esto último solo puede ocurrir mediante el espejo. En este caso, una persona puede ver su propio ojo en ausencia de cualquier otra persona. Por tanto, no se puede afirmar que la alteridad sea una condición necesaria del autoconocimiento del ojo.

En ninguna parte se dice si es el espejo o el ojo de otras personas el modo más claro y mejor para que el ojo pueda mirarse y verse. Lo determinante es que el ojo no se puede ver directamente a sí mismo y, por tanto, es necesaria la mediación del espejo o de otro ojo, es decir, de algo semejante (*hómoion* 133a10, 133b10).

Si en el caso del ojo la mediación es el espejo o el ojo de otra persona, ¿cuál es el equivalente en el caso del autoconocimiento, es decir, del conocimiento del alma? La respuesta es la siguiente: «Si el alma quiere conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma, y sobre todo a la parte del alma en la que reside la virtud del alma, la sabiduría, o a otra cosa con la que sea semejante» (133b)[166]. Parece obvio que lo semejante al alma, aparte de otra alma, solo puede ser lo divino. Si en el caso del ojo el otro no es necesario, en el caso del alma ocurre lo con-

[166] Algunos estudiosos (Zaragoza 1992, 80 n. 20) suponen que un libro, en la tradición escrita, o un relato oracular, en la tradición oral, podrían ser, en cuanto expresión del alma o de la inteligencia, un objeto semejante al alma. No me parece aceptable esta posibilidad, pues, aun cuando un libro puede ser considerado como un objeto que expresa el alma o la inteligencia de una persona, en tal caso quedaría excluida la relación del hombre (es decir, del alma) con la divinidad que aparece en las líneas inmediatas. Por esa razón creo que debe entenderse que Sócrates alude a la divinidad.

trario, si bien la alteridad puede referirse tanto a otra alma como a la divinidad[167].

De ahí que el autoconocimiento exija como condición necesaria la presencia del otro, es decir, el conocimiento de los demás, salvo que pudiéramos establecer que la relación del hombre (del alma) con la divinidad es semejante a la relación entre el ojo humano y el espejo. En ese caso la divinidad sería como el espejo, que permite ver con más detalle y precisión el ojo que si este se mira en el ojo de otro. Esta interpretación sería consistente con la glosa de Eusebio, si es que dicho pasaje (133c8-17) es una glosa y no parte del original. En esa glosa se dice que «mirando al dios hacemos uso de un espejo mucho mejor de las cosas humanas para ver la facultad del alma, y de este modo nos vemos y nos conocemos mejor a nosotros mismos».

La glosa de Eusebio supone, por tanto, que mirar a otra alma es innecesario. En ese texto encuentra Brunschwig argumentos para excluir lo que él llama «la interpretación horizontal y humanista» (1996, 72). Nada en el texto, sugiere Brunschwig (1996, 73), permite afirmar que, «si un ojo quiere verse a sí mismo, no puede verse más que en otro ojo». Sócrates, en efecto, habla antes del espejo que del ojo. La función de espejo la realiza todo espejo y no solamente la pupila[168].

Si aceptamos la interpretación de Brunschwig, sería innecesaria la presencia tanto del ojo (pupila) del otro como del alma (la parte en que reside la sabiduría) del otro. Bastaría un espejo para mirar el ojo o la divinidad para mirar el alma. Robinson así se conocería a sí mismo y vería sus ojos.

Ahora bien, el texto no avala esta interpretación de Brunschwig. Sócrates insiste en que hay que mirar no al ojo sin más sino a la parte mejor del ojo, que es la pupila. Y no hay que

167 Esto significa que Robinson podría ver sus ojos (en el reflejo del agua, por ejemplo), pero no podría conocerse a sí mismo.

168 Brunschwig (1996. 74) afirma que en todo caso la pupila es la copia y el espejo el original, de modo que, aunque reconoce que está forzando el texto, «Sócrates no habla de un objeto que se parecería a la pupila, sino de un objeto al que la pupila se parecería».

mirar al alma sin más, sino a la parte mejor del alma, donde reside la sabiduría. Estas advertencias no tendrían sentido con el espejo ni con la divinidad.

Pero hay más. Cuando se concreta el ejemplo al caso del ojo, Sócrates no habla de espejos, sino del ojo de otro: «Si un ojo tiene la idea de verse a sí mismo, tiene que mirar a un ojo, y concretamente a la parte del ojo en la que se encuentra la facultad del ojo: esta facultad es la visión» (133b). En este caso, ¿podría ocurrir que A mira el ojo del A en el espejo? Si así fuera, no sería necesario el ojo de otra persona. La duda deriva del hecho de que en este pasaje no se dice, a diferencia de lo que ocurre con anterioridad y en el pasaje siguiente, que hay que mirarse en el ojo o *en aquello con lo que resulta semejante*. Solo se contempla la posibilidad del ojo que se contempla en un ojo.

Ahora bien, cuando se aplica el paradigma al conocimiento, el texto establece: «Si el alma está dispuesta a conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma, y sobre todo a la parte del alma en la que reside su propia facultad, la sabiduría, o a cualquier otro objeto que se le parezca» (133b7-10). En este caso se dan las dos opciones: mirar a un alma o *a cualquier otra cosa que se le parezca*.

La máxima délfica exige que la potencia cognoscitiva del entendimiento se vuelva hacia sí mismo, lo cual guarda analogía con volver la potencia visual del ojo hacia sí mismo. En ambos casos se da una realidad equivalente. En el caso de la vista, existe un objeto, el espejo, que guarda una similitud con el ojo, tal que le permite reproducir una imagen del objeto que tiene enfrente (*en têi toû katantikrỳ ópsei*) (133a). El ojo y el espejo tienen la cualidad de reproducir una imagen del objeto que tienen enfrente. El ojo, en consecuencia, es un pequeño espejo.

Con el entendimiento (el alma o el *noûs*) ocurre algo semejante: existe algo con lo que el entendimiento guarda similitud y que reproduce su imagen a modo de espejo. Este objeto es la divinidad. El *noûs* humano, a modo de pequeño espejo, re-

fleja el *noûs* del que está frente a él. El alma, la parte en la que reside la sabiduría, se refleja en la parte correspondiente de otra alma y, en particular, de la divinidad.

Esa cualidad de reflejar propia del alma humana es, por tanto, una propiedad que funciona de modo recíproco en la relación entre las personas. Cada alma humana refleja el alma del que está enfrente, como la pupila humana refleja el rostro de quien tiene enfrente. Distinta es la relación del ojo con el espejo o del alma con la divinidad. El ojo se conoce y se reconoce en el espejo, pero no puede decirse lo mismo del espejo.

¿Debe mantenerse la relación del alma con la divinidad como el ojo respecto al espejo? ¿Cómo habría que concebir, por tanto, la relación del hombre con la divinidad?[169]

En todo caso, aunque el diálogo no especifica ninguna respuesta precisa, hay que tener presente que el alma, al menos la parte en que reside la sabiduría, se asemeja a dios, pero son dos realidades que no se identifican, como tampoco se identifican el espejo y el ojo.

La analogía entre la visión y el pensamiento tiene una función bien precisa en el diálogo. Del paradigma de la visión se siguen dos tesis importantes para la teoría socrática:

1. El autoconocimiento exige la salida del propio yo, romper el solipsismo para dar paso a la vida política. La salida del yo tiene una doble vertiente: hacia el otro y hacia el dios. La salida hacia el otro es la expresión de la sociabilidad del hombre. Un ojo se reconoce en otro ojo, un alma en otra alma.

[169] Brunschwig (1996, 76) afirma que no cabe preguntar al dios si conoce al alma que se conoce en él, como tampoco cabe preguntar al espejo si ve él mismo el ojo que se ve en él. Aun cuando el texto sugiere esa relación, cuesta creer que la relación hombre-dios pueda ser reducida por Sócrates al nivel de una relación del hombre con los objetos. Tal vez el modelo de la vista no deba ser llevado al extremo que lo lleva Brunschwig. Para Annas (1985, 131-133), «el verdadero yo resulta ser dios, la última realidad». Annas asocia este pasaje del *Alcibíades* I con una idea preplatónica, según la cual la razón en nosotros es dios, como se dice en Aristóteles fr. B 110 Düring. Annas señala, no obstante, que estos pensamientos quedan en el diálogo al nivel de imagen y metáfora.

2. Para Sócrates una verdadera dirección política exige una experiencia religiosa esencial que consiste en entender y cultivar el nexo entre el alma y la divinidad. Esa salida del yo hacia la divinidad tiene en Sócrates la expresión más excelente. Por eso Sócrates es el *tutor* de Alcibíades y el gran benefactor de los atenienses, lo cual se justifica por el especial y singular nexo de Sócrates con la divinidad.

Cabe preguntarse si el autoconocimiento en sentido pleno exige haber recorrido la doble salida del yo que se acaba de indicar, hacia el otro y hacia la divinidad. Tampoco el diálogo nos proporciona una respuesta precisa en este pasaje, si bien del conjunto del texto cabe inferir que son dos peldaños de un mismo proceso que sólo se culmina si se recorren ambos. Así se alcanza el conocimiento de sí mismo, que es la sabiduría moral (*sophrosýne*), la cual constituye el único título de legitimidad del gobernante (134cd).

Ahora bien, una vez establecida la tesis de que el ser humano es el alma, podemos distinguir dos cuestiones que son objeto de las conversaciones socráticas: primera, qué es realmente el alma, su realidad, y segunda, cómo llevar a cabo el cuidado del alma.

7.2.1. *Realidad del alma*

La teoría socrática del alma debemos deducirla de una serie de pasajes en los que Sócrates aborda el tema del cuidado y del conocimiento del alma. Ese tema central carecería de sentido si previamente no hubiera alguna respuesta, aunque fuera sucinta y poco argumentada, a la pregunta de qué es el alma. Como se acaba de ver, el alma es lo que constituye la realidad propiamente dicha de una persona, como algo distinto del cuerpo y de los intereses materiales.

La primera afirmación que podemos atribuir a Sócrates es que el alma es una realidad inmaterial. Esto, por ejemplo, permite distinguir a Sócrates de Demócrito, para quien el alma es una realidad atómica, o de filósofos presocráticos para los que el

alma era identificada con algún elemento material, como el aire de Diógenes de Apolonia[170]. Esta tesis aproxima a Sócrates a los pensadores que se insertan en la tradición órfica y pitagórica, cuyo pensador más conocido es Empédocles[171], en la que el alma es una realidad inmaterial eterna. Como todo lo inmaterial, el alma es invisible. Además, el alma inmaterial es el principio de la inteligencia y el elemento más próximo a la divinidad.

El alma constituye una unidad pasajera con el cuerpo, cuya coexistencia es problemática y conflictiva. El cuerpo se rige por el principio del placer y el alma por la prudencia. El precario equilibrio entre el alma y el cuerpo durante la vida hace necesario un permanente esfuerzo y ejercicio para controlar los impulsos corporales y hacer que prevalezca la prudencia y el alma. La relación entre el cuerpo y el alma es conflictiva, como prueba el siguiente texto:

> Siendo así, ¿cómo no va a ser posible que uno que antes era moderado pierda la moderación, y que quien antes era capaz de obrar con justicia luego no sea capaz? Yo, por mi parte, pienso que todo lo honroso y bueno es susceptible de entrenamiento, especialmente la prudencia, pues, implantados en el mismo cuerpo conjuntamente con el alma, los placeres tratan de convencerla para que abandone la prudencia y se apresure a darles gusto a ellos y al cuerpo (*Recuerdos* I 2, 23).

El alma ha sido infundida en el cuerpo por la divinidad (*Recuerdos* I 4, 13), lo que es una prueba de la providencia divina.

La segunda cuestión importante tiene que ver con el problema de si en la teoría socrática puede hablarse de partes del alma. Dado que no hay pronunciamientos explícitos, cabe deducir algunos elementos teóricos de aquellos pasajes en los que el alma es comparada con el ojo. Como ya hemos visto a propó-

[170] Para Demócrito, véase Teofrasto, *Sobre las sensaciones* 57-58. Según Diógenes de Apolonia, «los hombres y los demás animales viven, puesto que respiran, por el aire y este es para ellos alma (*psychḗ*) e inteligencia (*nóēsis*)»; a su vez, «el alma (*psychḗ*) de todos los animales es lo mismo, aire más cálido que el aire exterior» (B5).

[171] Aunque las doctrinas de Empédocles sobre el alma son complejas, muchos fragmentos, sobre todo los de las *Purificaciones,* suponen la doctrina órfica de la transmigración (B115, B128).

sito del *Alcibíades* (132d), el ojo guarda una estrecha relación con el alma. De hecho, el ojo, como realidad visible y material, es el único paradigma del alma invisible e inmaterial; ambos son principio de conocimiento: de la visión, en un caso, y de la inteligencia, en el otro. El paradigma sugiere que, así como podemos hablar del ojo en general y de la parte fundamental de ojo, que es la pupila, «la parte del ojo que es la mejor», del mismo modo podemos hablar del alma en general, y también de «la parte del alma en que reside su propia facultad, la inteligencia», una parte divina, en la que se reconoce todo lo divino.

Esa parte especial en que reside la inteligencia es, propiamente, el alma que será objeto del cuidado. Sola esa parte del alma podría ser la receptora de la máxima délfica. Solo esta parte del alma es la aludida cuando se afirma la existencia del alma como separada e independiente del cuerpo, una doctrina no original de Sócrates, sino procedente de la tradición órfica y pitagórica.

Hallamos una formulación explícita de dicha creencia en el *Gorgias*[172]:

> He oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro (*sôma sêma*)[173] y que la parte del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. A esa parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia, la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia, y a los insensatos los llamó no iniciados; decía que aquella parte del alma (*toûto tês psychês*) de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado

[172] Según MacPherran (1996, 284 n.114), muchos tratan el *Gorgias* como fuente para el Sócrates histórico. Vlastos (1991, 46). Dodds (1990) señala numerosos pasajes que pueden reflejar opiniones del Sócrates histórico. Kahn (1999, 125) afirma que «puede decirse que Platón ha fundado la filosofía moral dos veces: una en el *Critón* y otra en el *Gorgias*» y añade (1999, 127) que «el Gorgias está en una línea directa de teoría moral que va del *Critón* y la *Apología* a la *República*».

[173] Para Dodds (1990, 300), esta doctrina es pitagórica, no órfica, como se infiere de Platón (*Crátilo* 400c).

> aludiendo a su carácter insaciable. Este, Calicles, al contrario que tú, expresa la opinión de que en el Hades —se refiere a lo invisible— tendrían el colmo de la desgracia los no iniciados y llevarían agua al tonel agujereado con un cedazo igualmente agujereado. Dice, en efecto, según manifestaba el que me lo refirió, que el cedazo es el alma; y comparó el alma de los insensatos a un cedazo porque está agujereada, ya que no es capaz de retener nada por incredulidad y por olvido (*apistían te kaì lé̱the̱n*)[174]. Estas comparaciones son, probablemente, absurdas; sin embargo, dan a entender lo que yo deseo demostrarte, si de algún modo soy capaz de ello, para persuadirte a que cambies de opinión y a que prefieras, en vez de una vida de insaciedad y desenfreno, una vida ordenada que tenga suficiente y se dé por satisfecha siempre con lo que tiene (*Gorgias* 493ac).

Estas ideas, que Sócrates acepta, proceden de la tradición pitagórica. Prueba de ello es que lo que se expone en el texto no es la célebre teoría de la tripartición del alma, que tanta importancia tiene en la obra de Platón. Se observa que el texto distingue entre partes del alma, que ahora reciben los nombres de *razón* e *impulso*, una distinción popular en la cultura griega presocrática[175], en tanto que la teoría tripartita no tendría carácter pitagórico, sino que habría sido una innovación de Platón.

Parece justificado aceptar que el núcleo de las enseñanzas socráticas giraba en torno a esta noción de alma, que Sócrates habría tomado de la tradición pitagórica. Dodds[176] señala que hay algunos lugares significativos donde Sócrates refiere doctrinas que ha escuchado de algunos *sabios*. Tal es el caso del pasaje que ahora estudiamos.

---

[174] Los términos *apistía* y *lé̱the̱* son los opuestos de las grandes virtudes pitagóricas, la *fe* en la palabra de Pitágoras y la *memoria* del origen divino del alma. Dodds (1990, 303).

[175] Dodds (1990, 300) afirma que la tripartición platónica del alma se presenta sobre todo como contrapartida a la teoría de las tres clases sociales. En este sentido, para Platón, a diferencia de Sócrates, la teoría del alma tripartita (*República* 435bc) justificaría la división de la sociedad en tres clases. Tendríamos, pues, una doctrina metafísica al servicio de una causa de naturaleza social y política. Véase *infra* n. 186.

[176] Dodds (1990, 297).

Otro pasaje semejante, también referido por personas sabias, incide en la misma creencia:

> Lo he oído, en efecto, de hombres y mujeres sabios en asuntos divinos... Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio. Pero también lo dice Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados. Y las cosas que dicen son estas —y tú pon atención si te parece que dicen verdad—: afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir —lo que llaman morir—, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, porque de quienes...
>
> *Perséfone el pago de antigua condena*
> *haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año*
> *el alma de ellos devuelve nuevamente,*
> *de las que reyes ilustres*
> *y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes*
> *surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes sin mácula*
> *por los hombres serán llamados.*[177]
>
> El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza de todo emparentada consigo misma y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender— encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia *(anámnēsis)* (*Menón* 81a).

Aunque este diálogo, el *Menón*, se considera que recoge doctrinas platónicas, como las formas o la anamnesis[178], tam-

[177] Estos versos se suelen atribuir a Píndaro.
[178] Vlastos (1991, 54).

bién es verdad que las doctrinas de los dos textos[179] sobre el alma son de origen pitagórico[180].

De estos pasajes, que hacen referencia a la creencia en el alma, parece inferirse que, si el alma es la parte noble del hombre, será también la parte a la que habrá que dedicar más cuidados, hasta tal punto que lo característico de la enseñanza socrática vendría definido por la defensa de un modo de vida en el que el cuidado del alma constituye la preocupación prioritaria. Y ese cuidado del alma consiste en evitar la injusticia o, si no se logra evitar, purificarse cuanto antes mediante el correspondiente castigo.

Queda plantear la cuestión de la inmortalidad del alma. Según algunos estudiosos, hay un pasaje de la *Apología* que ofrece la imagen de un Sócrates escéptico en cuanto a la inmortalidad: «Reflexionemos también que hay gran esperanza de que esto sea un bien. La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice (*katà tà legómena*), la muerte es precisamente una transformación (*metabolé̱*), un cambio de morada (*metoíke̱sis*) para el alma de este lugar de aquí a otro lugar» (40c). En este pasaje por tres veces se insiste en *tà legómena*, en alusión a las tradiciones orales de órficos y pitagóricos, que Sócrates parece haber hecho suyas[181].

Aquí Sócrates parece dudar entre las creencias pitagóricas en la inmortalidad y la muerte como fin del ser humano. Atendiendo al conjunto de los informes sobre esta cuestión, parece que el texto de la *Apología* debe interpretarse como una duda metódica, incluso retórica, una caución que tiene como meta confirmar la

[179] Podríamos citar un tercer pasaje al que también se le reconoce un origen pitagórico: «Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto "cosmos" (orden) y no desorden y desenfreno» (*Gorgias* 507e).

[180] Dodds (1990, 297).

[181] Para Burnet (1916, 25), la originalidad de Sócrates consistió en combinar la doctrina órfica de la purificación del alma con la visión científica del alma como la conciencia despierta.

idea socrática de que la ciencia de un ser humano ha de ser siempre insegura, como afirmaba en un crucial pasaje anterior (23ab). Baste observar que en el párrafo siguiente Sócrates anuncia ante los jueces: «Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el ánimo esta sola verdad (*hén... alethés*), que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto, y que los dioses no se desentienden de sus dificultades» (41cd).

Mondolfo ha observado con razón que la inmortalidad del alma recorre los diálogos platónicos de la *Apología* a la *República* (613ab), pasando por el *Critón*, el *Menón* y el *Gorgias*. Si añadimos lo ya dicho sobre la providencia y la teleología y lo que se añadirá al hablar del servicio al dios, creo que la inmortalidad del alma en el pensamiento de Sócrates queda establecida con suficiente claridad.

7.2.2. *El cuidado del alma*

Si el conocimiento del alma que ordena la máxima délfica no puede ser sino autoconocimiento, el cuidado del alma no podrá ser sino autocuidado, el alma cuidándose a sí misma. ¿Quién podría conocer al alma sino el alma misma? Hasta aquí el paradigma del ojo funciona con exactitud, en la medida en que el ojo y el alma son principios de conocimiento. ¿Con el cuidado no ocurre lo mismo? El ojo no puede cuidarse a sí mismo, pero podemos decir que el ojo, como una parte del cuerpo, es cuidado por el alma, que es la que gobierna y dirige al cuerpo. Entonces, ¿quién cuida al alma? Solamente el alma, pues como parte directiva no puede ser dirigida por el cuerpo.

Para que el alma pueda cuidarse a sí misma, ha debido alcanzar un notable grado de perfección, es decir, ha debido haber tomado la dirección de sí misma y del elemento corporal con que se halla asociado, de modo que sea el alma la que imponga el género de vida basado en la prudencia y en la virtud. Si eso no ha ocurrido, esa alma necesita ser dirigida y orientada por otra alma que haya alcanzado tal perfección. Precisamente en este punto, se inserta la *misión* socrática. O lo

que es lo mismo, la necesidad del tutor (*epítropos*) para la buena educación de los jóvenes, como se dice en el *Alcibíades*. Del mismo modo que en el conocimiento necesitamos una guía, un maestro, en el cuidado del alma necesitamos la ayuda del sabio. Por eso, la misión socrática solo podría fundarse en la superioridad del conocimiento, en este caso, avalado por el oráculo de Delfos. El objetivo de la educación socrática consiste en poner a los jóvenes en el camino del autoconocimiento y del autocuidado del alma.

En la *Apología*, Platón presenta a Sócrates como el varón enviado por el dios con la misión de fomentar entre sus conciudadanos el cuidado del alma:

> Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: «Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte (*epimeloúmenos*) de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible (*ho̱s beltíste̱ éstai*)?». (*Apología* 29de)[182].

En el *Critón*, Sócrates pasa por ser, tanto para su amigo Critón (45d8) como para las leyes de Atenas (51a7), el que ha afirmado durante toda su vida que en verdad se ocupa de la virtud (*aretê̱s epimeleîsthai*). La *Apología* y el *Critón* ofrecen la imagen de un Sócrates centrado en el cuidado del alma. Un joven debería aspirar a encontrar un buen tutor, del mismo modo que un esclavo de sus pasiones debe aspirar a encontrar «buenos amos, pues únicamente así podría salvarse» (*Recuerdos* I 5, 5). Consecuente con esta idea, dado que el verdadero yo es el alma, Sócrates se enamora del alma de sus discípulos,

[182] La misión de Sócrates, que se expone con detalle en la *Apología* (28a4-31c3), tiene como núcleo la exhortación al cuidado del alma, frente a la realidad sociológica de los ciudadanos ocupados en los bienes del cuerpo.

no del cuerpo: «A menudo decía que estaba enamorado de alguien, pero estaba claro que no se refería a los del cuerpo bien dotado por naturaleza, sino que deseaba a los que tenían un alma bien dotada para la virtud» (*Recuerdos* IV 1, 2)[183].

Si el alma necesita cuidado, se debe a que mantiene una estrecha relación con el cuerpo, y de esa unión, si no media el cuidado, se derivan numerosos peligros para el alma. Los saberes convencionales, sea de los políticos, los sofistas, los poetas o los artesanos, solo atienden a la realidad y los intereses del cuerpo. Para que el alma no se pierda confundida con las impurezas del cuerpo, es necesario un recordatorio permanente de la realidad del alma y de su cuidado.

La prudencia y la moderación pueden desaparecer. Por tanto, será posible que el moderado pierda la moderación y el prudente la prudencia. De ahí deriva la necesidad del entrenamiento y del ejercicio en la virtud a fin de que los placeres del cuerpo no ganen la hegemonía sobre el alma (*Recuerdos* I 2, 23).

Sócrates da por supuesto que hay diferencias individuales tanto en el cuerpo como en el alma. Ahora bien, el ejercicio y el aprendizaje contribuye al mejoramiento de cualquier naturaleza (*Recuerdos* III 9, 1-2).

El *Fedón* nos ofrece una relación más tormentosa y difícil entre el cuerpo y el alma, pero, como en los textos de Jenofonte, se presenta el mismo peligro: la tendencia a que el alma se asimile y asemeje al cuerpo, perdiendo su identidad y olvidando el cultivo de la virtud.

Como ya hemos visto, el cuidado del alma, que es quizá la seña de identidad más explícita del pensamiento de Sócrates, constituía uno de los componentes principales del modo de vida órfico y también del pitagórico. Ahora bien, la preocupación por el alma aparece también en otros filósofos ajenos a esta tradición.

Así, por ejemplo, la ética de Demócrito[184] ofrece numerosos consejos sobre el cuidado del alma, si bien en un marco ajeno

183 De modo similar en *Alcibíades* I 133c.

184 Procopé (1989).

a la religiosidad socrática. Guthrie (1984, 497) señala que muchas máximas «son asombrosamente socráticas o platónicas». Entre todas destaca el siguiente fragmento: «Quien comete injusticia es más desgraciado (*kakodaimonésteros*) que quien la padece» (B45). El fragmento concuerda casi literalmente con el *Gorgias* (479e). Hay otros que muestran claras diferencias, como el fragmento B193, que no sería aceptado por Sócrates: «Precaverse de una próxima injusticia es un acto inteligente, pero es síntoma de insensibilidad no defenderse de una injusticia cometida». También podría aplicarse a Sócrates, tal como aparece en la *Apología* (31b) de Platón, esta sentencia de Demócrito: «Vergonzoso es que por ocuparse en demasía de los asuntos ajenos se ignoren los propios» (B80).

Las máximas éticas de Demócrito[185] prueban que el tema del cuidado del alma no era exclusivo de Sócrates. Del mismo modo que lo hallamos en Demócrito, es de suponer que podían hallarse en los escritos de los sofistas. En todo caso, la distinción entre razón e impulso[186] la podemos encontrar en la tradición poética, desde Homero, y es independiente de la teoría

[185] Son numerosas las máximas que se refieren al alma. He aquí algunas a modo de ejemplo. «La medicina cura las enfermedades del cuerpo, mientras que la sabiduría libera al alma de las pasiones» (B31). «Conviene a los hombres cuidar más de su alma que de su cuerpo porque, mientras que la perfección del alma corrige la deformidad del físico, la fuerza física desprovista de razón no logra mejorar en nada al alma» (B36). «Quien escoge los bienes del alma elige lo más divino; quien, por el contrario, prefiere los bienes del cuerpo, elige lo humano» (B37). «Bello es impedir que alguien cometa injusticia; y si ello no es posible, al menos no hacerse su cómplice» (B38) «Ni el cuerpo ni las riquezas procuran felicidad a los hombres, sino la rectitud y la prudencia» (B40). «Bueno es, no tanto el no cometer injusticia, sino el no tener intención de cometerla» (B62). Sócrates también haría suyo el siguiente fragmento de Demócrito: «Cuando encuentro una herramienta en mal estado culpo a quien la usó de forma inadecuada» (B159).

[186] Dodds (1990, 300) afirma que se trata de un distinción popular, es decir, presente en la tradición poética. Aristóteles adopta este mismo punto de vista al aceptar la distinción entre dos partes del alma: la racional y la irracional (*Ética Nicomáquea* 1102a26; *De anima* 432a26). Esa teoría dualista, que distingue entre lo racional (*logistikón*) y lo irracional (*alogistón*), constituye el punto de partida para elaborar la teoría tripartita de Platón (*República* 439d). Teognis (631-32) afirma que «aquel cuyo pensamiento (*nóos*) no puede más que su corazón (*thymós*), siempre, oh Cirno, está en la desgracia y se halla en errores funestos». Esquilo

socrática. Por otra parte, las máximas de Demócrito prueban que el cuidado del alma es compatible con una teoría del alma de tipo atomista, es decir, de un alma formada por átomos, sin ningún compromiso con las creencias órfico-pitagóricas en la transmigración y la inmortalidad. Las sentencias de Demócrito parecen sugerir que existía un cuerpo común de literatura sapiencial y parenética, que podía ser incorporada tanto en el contexto órfico-pitagórico como en cualquier otro libre de creencias en la inmortalidad.

7.2.3. *El servicio al dios: la misión socrática*

Platón nos presenta a Sócrates en la *Apología* como un servidor del dios. Dicho servicio no se basa en una decisión espontánea de Sócrates, sino que se deriva de una orden recibida. No es, por tanto, un capricho ni tan siquiera un mero deber de conciencia. Sócrates desempeña una misión ordenada (28e6) por el dios. Lo repite más adelante (30a5), de modo que no puede entenderse como una expresión accidental. Sócrates está cumpliendo órdenes. Aun cuando nunca enuncia el nombre del dios, se entiende que se trata de Apolo, el dios de Delfos, al que Sócrates pone por testigo de su sabiduría (20e). La misión es un servicio al dios (*latreían* 23c1, *hyperesían* 30a5), incluso una ayuda al dios (*boethôn* 23b7).

Si para Sócrates es un servicio que presta al dios, para los atenienses es una dádiva, un regalo: «yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios» (30a, 30d, 30e, 31ab).

Esta posición socrática tiene una gran similitud con la de Pitágoras[187], según cuenta Jámblico, que en un caso se basa en Aristóteles. En dicho informe, se cuenta que uno de los grandes secretos de los Pitagóricos era la distinción de tres grupos entre los vivientes dotados de razón, a saber, «dios, hombre y

(*Persas* 767) se refiere a Medo, «el cual en la razón (*phrénes*) tenía timonel de su espíritu (*thymós*)».

[187] Jámblico (6-7, 30-31, 144).

como Pitágoras». La razón para afirmar esta posición de Pitágoras radica en que «a través de él se introdujo una concepción acertada y conforme a la realidad sobre los dioses, héroes, démones y el mundo» (31). En otro lugar (144), se presenta un enigma pitagórico que afirma: «bípedos son el hombre, el ave y el tercero». Y Jámblico agrega que el «tercero es Pitágoras».

Pitágoras, por tanto, por su sabiduría superior, por su carácter de ser mediador entre el dios y los hombres, ocupa un lugar singular y excepcional, incluso hasta el punto de ser identificado con el mismo Pitio, con Apolo Hiperbóreo o con Peán, o con algunos de los démones (30, 140).

Como consecuencia de esta posición, Sócrates se considera por encima de la ciudad y de sus leyes, las cuales dependen de la voluntad de sus conciudadanos. Por esa razón, Sócrates está dispuesto a asumir todas las consecuencias que se deriven del cumplimiento de la misión, sean odios y enemistades (*Apología* 21e), pobreza por el descuido de los intereses personales y familiares (23bc), calumnias y envidias (24a, 28a) o peligros de cualquier tipo, incluida, por supuesto, la muerte (28d).

Sócrates, en tal situación, concluye que le parecía «necesario dar la mayor importancia al dios» (21e). Sin embargo, lo más notable y significativo es que el cumplimiento de la misión lleva a Sócrates a la disyuntiva de verse obligado a elegir entre obedecer la orden del dios u obedecer las leyes de la ciudad, en cuyo caso Sócrates anuncia que, por mucho que aprecie a los ciudadanos y las leyes de Atenas, está en la obligación de «obedecer al dios más que a vosotros» (29d).

Sócrates no puede desobedecer al dios: «Quizá diga alguno: "¿Pero no serás capaz de vivir alejado de nosotros en silencio y llevando una vida tranquila?". Persuadir de esto a algunos de vosotros es lo más difícil. En efecto, si digo que eso es desobedecer al dios y que, por ello, es imposible llevar una vida tranquila, no me creeréis pensando que hablo irónicamente» (37e).

Ese conflicto entre obedecer al dios o a las leyes deriva de un supuesto hipotético establecido por Platón en la *Apología*

acerca de la Atenas democrática, no de un hecho real. En efecto, en el sistema democrático no solo no estuvo prohibida la docencia y la libre discusión, sino que la *parresía* era un motivo de orgullo, tanto en la enseñanza pública o privada, como en la escena[188].

Desde el momento que la *Apología* expone este caso como mera hipótesis[189], se infiere que a Sócrates no se le prohibió enseñar mientras estuvo vigente la democracia, antes y después de los Treinta Tiranos. En consecuencia, se infiere asimismo que la acusación y la consiguiente condena no se debieron a que Sócrates quebrantara alguna prohibición. Se sigue también que el examen, el filosofar y la refutación, que es la misión que Sócrates reconoce como procedente del dios, no fue la causa de la acusación.

El contenido de la misión socrática, derivada del mandato divino, presupone la distintinción entre el alma y el cuerpo. Quienes se preocupan del cuerpo, se cuidan de la riqueza, la fama y los honores, mientras que quienes se preocupan del alma prestan atención a la inteligencia, la verdad y la virtud.

La mezcla del cuerpo con el alma exige una vida de constante vigilancia y examen, para que los bienes del cuerpo no oscurezcan ni suplanten a los del alma. Sócrates se ocupa de esto, en primer lugar, tanto para sí como para los demás, por lo que, siguiendo la orden del dios, vive «filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás» (28e).

Este contenido de la enseñanza socrática tiene un carácter universal. No se dirige solo a los atenienses, sino a todo el mundo, sean jóvenes o viejos, ciudadanos o forasteros (23a), aunque más a «los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a

188 Gil (1985).

189 Fueron los Treinta Tiranos, con su discípulo Critias a la cabeza, quienes intentaron prohibir que Sócrates enseñara a los jóvenes, según afirma Jenofonte (*Recuerdos* I 2, 33-38). Durante la conversación, Caricles afirma: «Es que tú, Sócrates, tienes la costumbre de preguntar cosas que en su mayoría ya sabes cómo son. Esto es lo que no debes preguntar».

mí por origen» (30a). Por eso, dirigiéndose al ser humano en general, con independencia de si se es ateniense o extranjero, joven o viejo, afirma: «Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente este, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos» (37e-38a).

7.3. La *ignorancia* socrática

El texto anterior no se compadece bien con el tópico según el cual la sabiduría socrática se reduce a la conciencia de la propia ignorancia. El texto que antecede enuncia taxativamente una verdad esencial, referida, nada menos, que al «mayor bien para un hombre». Se trata, por tanto, del enunciado de una verdad positiva. En efecto, la legitimación de la misión socrática, en coherencia con los principios anteriormente expuestos, no podía ser más que la sabiduría, la competencia en cuestiones relacionadas con lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Desde esta perspectiva, la sabiduría socrática tiene dos dimensiones: una negativa y otra positiva.

La negativa[190] consiste en expulsar del alma ideas y prejuicios que obstruyen el proceso de adquisición de conocimiento, que puede llevarse a cabo por dos caminos diferentes: por descubrimiento propio o por aprendizaje. De estos obstáculos, que pueden calificarse como pseudoconocimiento, está libre Sócrates. Si comparamos la sabiduría con un edificio que se construye paso a paso y con notable esfuerzo, la ignorancia socrática constituiría el paso previo a la construcción, que consiste en desescombrar el solar sobre el que se han de asentar los cimientos del edificio. Una vez realizada esa labor de limpieza o catarsis, por la que se expulsa del alma los estorbos para el conocimiento, el indagador está en condiciones de

[190] Esta dimensión se estudia con más detalle en un capítulo posterior (Cap. 14).

pasar a la fase positiva. Sin esa fase previa no es posible alcanzar alguna verdad provechosa, pero es obvio que esa fase previa solamente tiene sentido como un preámbulo para la construcción. Carecería de sentido limpiar el solar y declarar concluido el trabajo.

Cuando Sócrates se confronta con los sabios de su tiempo y de su ciudad, se da cuenta de que, frente a ellos, que creen saber todo sobre lo divino y lo humano, él sabe que no sabe todas esas cosas. Así lo dice una y otra vez en la *Apología* cuando insiste en que se diferencia del político o del poeta en que estos creen saber algo cuando en realidad no lo saben. Este tipo de ignorancia es especialmente nociva, pues, al creer que ya se sabe algo cuando en realidad no se sabe lo que se cree saber, no se toman las iniciativas adecuadas para iniciar el camino hacia el saber. Los discípulos de Sócrates, por esa razón, deben ser sometidos al proceso purificador, de examen y refutación, para seguidamente, una vez purificada el alma, purgada de pseudoconocimientos, se pueda adquirir el conocimiento real que se creía tener.

La ignorancia socrática se confronta con el pseudosaber de los políticos y sofistas y en tal sentido Sócrates sostiene que él está libre de esos falsos conocimientos, por cuanto que él ya ha realizado la necesaria tarea de limpieza y catarsis.

A diferencia de los políticos y poetas, que creen saber qué es la justicia sin saberlo, Sócrates está libre de tal ignorancia. En principio y en teoría, si suponemos dos personas, de las cuales una cree saber sin saber realmente y la otra no sabe pero tampoco cree saber, es indudable que la segunda es más sabia que la primera. Ahora bien, esa situación permite afirmar sin lugar a dudas que la primera persona es ignorante de modo necesario, pues, al creer que es sabia, es decir, que ya sabe, no realizará esfuerzo alguno para salir de su ignorancia, ni tiene tan siquiera la posibilidad de buscar un maestro o tomar iniciativas para aprender, pues nadie se propone ni puede proponerse adquirir una ciencia que ya cree poseer.

En ocasiones, la confesión de ignorancia de Sócrates va acompañada de la adopción de una posición escéptica o, lo que es lo mismo, de un conocimiento insuficiente o inadecuado: Por ejemplo, en el siguiente pasaje: «Yo, atenienses, también quizá me diferencio en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo» (29b). En este caso, Sócrates no reconoce ignorancia sobre el Hades, lo cual sería inconsistente con otros pasajes, sino un conocimiento limitado, lo cual supone que Sócrates distingue entre un conocimiento insuficiente y el conocimiento pleno del que presumen los sofistas, en este caso, seguramente Protágoras[191].

En otros muchos pasajes, Sócrates reconoce límites en el conocimiento, no solo en el suyo propio, sino en el conocimiento humano en general, puesto que, propiamente, solo a la divinidad compete una sabiduría plena[192], pues «realmente el dios es sabio» (23a6)[193].

Esta cuestión (la limitación del conocimiento humano) es independiente del presunto escepticismo que muestra en otros pasajes[194], como lo relativo a la vida post mórtem en la *Apología*. Cuando se refiere a «lo que se dice» (*tà legómena* 40c, 40e y 41c) sobre la muerte y la vida post mórtem, el texto deja entrever una posición dubitativa o, al menos, una ausencia de creencia firme. De la muerte en concreto se dejan formuladas dos posiciones diferentes: «La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se

[191] En este caso, hay una coincidencia estricta entre la expresión utilizada por Sócrates y un libro de Protágoras titulado, precisamente, «Sobre las cosas del Hades» (*Perì tôn en Haídou*), cuyo contenido no conocemos. Es posible que este pasaje sea una réplica de Sócrates a esa obra del sofista, cuyo contenido sería, sin duda, incompatible con el pensamiento socrático.

[192] Solana (2003, 66).

[193] Solana (2003, 64-67).

[194] MacPherran (1996, 295 y 253).

dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar» (40c).

Dejando al margen este escepticismo parcial y matizado, es indudable que Sócrates está libre del pseudosaber sobre determinados asuntos, como los citados, que hacen referencia a la vida después de la muerte.

En algún momento y de alguna manera, sea por la ayuda del dios, sea por la singularidad del personaje o por propio descubrimiento, Sócrates se ha liberado de esa ignorancia y, por ese motivo, puede ayudar a otros a liberarse. Ese momento negativo es un momento necesario del proceso de adquisición de la virtud y del conocimiento. De ahí la importancia que tiene la refutación y el examen. En la *Apología* lo afirma una y otra vez: «Debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás» (28e). Más adelante, insiste: «Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar» (29e). Se trata, por tanto, de expulsar del alma las ideas falsas preconcebidas que se toman como verdad evidente cuando son falsedades. Sin esa labor previa no hay posibilidad de que cale el nuevo ideal político moral que Sócrates predica y defiende.

Esta labor de catarsis es la que Sócrates pone en primer plano en la *Apología*. Su expresión más explícita la encontramos en los llamados diálogos aporéticos[195], que son los que se proponen hallar una definición y concluyen sin alcanzar el objetivo. Aun cuando este rasgo se considera típico de los primeros diálogos o «diálogos socráticos», lo hallamos también en un diálogo tardío tan importante como el *Teeteto*, lo cual es

[195] Los estudiosos modernos suelen distinguir entre diálogos aporéticos y diálogos con resultado positivo (Penner, 2006, 125). Diógenes Laercio III, 49-50) ofrece una clasificación más compleja. Distingue entre dos tipos básicos: instructivos e inquisitivos. Los instructivos se dividen en teóricos (estos, a su vez, en físicos y lógicos) y prácticos (estos, a su vez, en éticos y políticos). Los inquisitivos se dividen en gimnásticos (estos, a su vez, en mayéuticos y probatorios) y agonísticos (estos, a su vez, en acusatorios y rechazadores).

una prueba de que algunos aspectos esenciales del socratismo no quedan en ningún caso cancelados en los diálogos tardíos. También para Platón, la purga o catarsis de los pseudoconocimientos es una exigencia permanente.

La parte positiva[196] de la sabiduría socrática constituye el conjunto de las enseñanzas alternativas a la pseudociencia de sofistas y políticos sobre la virtud y la justicia. Ese cuerpo de sabiduría positiva de Sócrates, aunque limitada e insegura, como ya hemos dicho, queda suficientemente expresado en la *Apología*, en los diálogos socráticos de Platón y en los escritos de Jenofonte.

Creo que se pueden aducir varios textos, de los cuales uno de los más explícitos es el siguiente:

> Yo, atenienses, también quizá me diferencio (*diaphérō*) en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo. Pero sí sé (*oîda*) que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre. En comparación con los males que sé (*oîda*) que son males, jamás temeré ni evitaré lo que no sé si es incluso un bien. (29b).

El texto hace referencia, en primer lugar, a la conciencia de la ignorancia, pero añade de inmediato un principio positivo y afirma que lo sabe; en concreto, se refiere a un principio que tiene la doble vertiente político moral. Hay una dimensión preferentemente moral: «es malo cometer injusticia». Ese principio puede ser aceptado en un sistema democrático, aristocrático o monárquico. Ahora bien el segundo aspecto de dicho principio presupone un neto cuestionamiento del sistema democrático y, por tanto, tiene implicaciones constitucionales: «Es malo

[196] Tarán (2001, 218-246), tras afirmar que «el socratismo es de comienzo a fin un principio central para el pensamiento de Platón (231), defiende, primero, que el *élenchos* catártico funciona desde la *Apología* y el *Menón* hasta el *Sofista* (233 n. 56), y, segundo, que el *élenchos* es «necesariamente el primer paso hacia el descubrimiento de la verdad» (233).

y vergonzoso no obedecer al mejor (*beltíoni*), sea dios u hombre». Esos son «los males que yo sé que son males» (29b8).

Por tanto, existe una sabiduría socrática positiva. Sócrates insiste en que «en comparación con los males que sé (*oîda*) que son males, jamás temeré ni evitaré lo que no sé si es incluso un bien» (28b8-9), dice refiriéndose a la muerte o cualquiera que sea la condena.

A partir del principio mencionado, puede afirmarse que la enseñanza socrática tiene consecuencias para el tipo de constitución y, en particular, para la condena del sistema democrático, en el que no se obedece al mejor, sino a los políticos designados por sorteo o por elección, cuya pseudociencia, la peor de las ignorancias, ha sido desenmascarada y denunciada en la primera parte de la *Apología* (21b-22e).

Por tanto, la enseñanza socrática contiene implícito en el examen, en la refutación y en la llamada al cuidado del alma, un mensaje contrario al sistema democrático, en cuanto que el saber que la democracia convierte en la norma de la justicia resulta ser, tras el examen socrático, un pseudosaber.

En todos los discursos de Sócrates, late la idea de que existe una sabiduría socrática, que no es meramente negativa. Al iniciarse la *Apología*, Sócrates reconoce que tiene fama y renombre, debidos a que hace «algo distinto de lo que hace la mayoría». Sócrates no puede diferenciarse de los demás si no es por la sabiduría (20c8, 29b). Y añade:

> En efecto, atenienses, yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría (*sophían tina*). ¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez, es sabiduría propia del hombre[197]; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a esta. Estos, de los que hablaba hace un momento, quizá sean sabios respecto a una sabiduría mayor que la propia de un hombre o no sé cómo calificarla. Hablo así, porque yo no

[197] Burnet (1924, 168) sostiene que por «sabiduría humana» no hay que entender meramente sabiduría mundana, sino que incluye lógica y teoría del conocimiento, y ética.

> conozco esa sabiduría, y el que lo afirme miente y habla en favor de mi falsa reputación[198]. Atenienses, no protestéis ni aunque parezca que digo algo presuntuoso; las palabras que voy a decir no son mías, sino que voy a remitir al que las dijo, digno de crédito para vosotros. De mi sabiduría, si hay alguna y cuál es, os voy a presentar como testigo al dios que está en Delfos (20de).

Sócrates se reconoce que es sabio en una sabiduría humana, pero se desmarca de los saberes con los que le confunden sus adversarios, sea el saber de la ciencia natural, al estilo de Anaxágoras, sea el saber retórico del que se precian Gorgias y otros sofistas. Sócrates se proclama totalmente ajeno a tal sabiduría. Pero admite poseer una sabiduría que califica como humana (20d8), cuyo valor es muy limitado (23a7).

Durante el examen a los políticos, poetas y artesanos, Sócrates concluye que los supera en sabiduría, tal como afirma el oráculo, porque él tiene conciencia sobre la propia ignorancia, pero no afirma que tal saber (sé que no sé) constituya el único saber que posee. En ningún pasaje afirma «solo sé que no sé», sino sé que no sé lo que ellos creen saber sin saber. Puede saber además otras cosas. El quid está en si la sabiduría de Sócrates consiste *solo* en saber que no sabe.

Ahora bien, Sócrates nunca desmiente algo que la *Apología* (34e5-35a1) presenta como opinión general, a saber, que Sócrates se distingue de la mayoría de los hombres y la causa de la diferencia es una cierta sabiduría. Se trata, pues, de una sabiduría propia y singular. Incluso cuando se dirige a los miembros del jurado que lo han condenado, da por hecho que, como consecuencia de haberlo condenado, «vais a tener la fama y la culpa, por parte de los que quieren difamar a la ciudad, de haber matado a Sócrates, un hombre sabio»

[198] Este desmentido de Sócrates sugiere que los acusadores o el entorno de la acusación atribuía a Sócrates una sabiduría sobrehumana (*meízo tiná è kat´ánthropon*) (20e1). Si no le hubiera sido atribuida tal sabiduría por sus acusadores, un desmentido tan categórico y contundente carecería de sentido.

(38c3). Es cierto que Sócrates, una vez más, añade que no es sabio pese a su fama de serlo.

Esa sabiduría socrática consiste en mantener opiniones contrarias a la mayoría acerca de cuestiones de importancia. Así, por ejemplo, la opinión sobre la muerte. La opinión general es que la muerte es el mayor de los males (*Apología* 40a). Pero Sócrates, ante el hecho de que la acostumbrada señal no le haya indicado nada, concluye: «Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal. Ha habido para mí una gran prueba de ello. En efecto, es imposible que la señal habitual no se me hubiera opuesto, a no ser que me fuera a ocurrir algo bueno» (40b).

Esta conclusión es de nuevo una muestra precisa de la posición socrática, entre ambigua y contundente. La opinión general (la muerte es un mal) es, sin duda, falsa, como todas las opiniones de la mayoría en materia de valores morales y políticos. La verdad exacta y precisa (la muerte es un bien), con sus pruebas pertinentes, sólo corresponde al dios, pero el sabio varón Sócrates, instruido por la divinidad, puede cuestionar la opinión común y sentar la probabilidad de que sea un bien. Si, además, esa probabilidad tiene como prueba a su favor (*tekmḗrion*) el comportamiento de la señal divina (40ab), la probabilidad queda definitivamente, en la medida de las limitaciones de la sabiduría humana, confirmada.

En algunos aspectos importantes, el *Gorgias*[199] prosigue argumentaciones expuestas por Platón en la *Apología* y el *Critón*. Por este motivo puede ser pertinente analizar algún pasaje a propósito de la ignorancia socrática.

Vlastos (1971, 7 n. 6), además de la *Apología*, aduce dos pasajes del *Gorgias*. El primer pasaje afirma: «Tampoco yo (Sócrates) hablo con la certeza *total* de que es verdad lo que digo,

[199] El comentario de Dodds anota muchos pasajes cuyo contenido es atribuido con razón al Sócrates histórico, como puede verse en el índice (1990, 402). Vlastos (1991, 46) sitúa el *Gorgias* entre los diálogos elénticos del primer periodo.

sino que investigo juntamente con vosotros; por consiguiente, si me parece que mi contradictor manifiesta algo razonable, seré el primero en aceptar su opinión» (506a)[200].

De modo similar, en el siguiente pasaje hallamos de nuevo la buscada ambigüedad que, sin embargo, es compatible con establecer un núcleo duro en las enseñanzas socráticas. Dice así:

> Estas afirmaciones que, tal como yo las mantengo, nos han resultado evidentes antes, en la discusión precedente, están unidas y atadas (*katéchetai kaì dédetai*), aunque sea un poco rudo decirlo, con razonamientos de hierro y de acero (*sideroîs kaì adamantínois lógois*), por lo menos, según se puede pensar. Si no consigues desatarlos tú u otro más impetuoso que tú, no es posible hablar con razón sino hablando como yo lo hago, pues mis palabras son siempre las mismas, a saber: que ignoro cómo son estas cosas[201], pero, sin embargo, sé que ninguno de aquellos con los que he conversado, como en esta ocasión con vosotros, ha podido hablar de otro modo sin resultar ridículo. En todo caso, yo establezco otra vez que esto es así; y si es así, y la injusticia es el mayor mal para el que la comete, y si el cometerla y no pagar la pena es mal aún mayor, si ello es posible, que ese mal tan grande, ¿cuál sería el auxilio que, de no poder prestárselo a sí mismo, haría al hombre verdaderamente digno de risa? ¿No es acaso aquel que puede apartar de nosotros el más grave daño? (*Gorgias* 508e-509a).

[200] Dodds, a diferencia de Burnet, acepta la variante del manuscrito F escrita entre corchetes rectos: *eidôs [pány ti] légo*, y explica la inclusión de esa expresión diciendo que «la investigación filosófica es igualmente incompatible con el conocimiento completo y con *la ignorancia completa* (la cursiva es de Dodds) y remite a *Lisis* 218a, *Menón* 80e y *Banquete* 204a. Por ese motivo, modifico la traducción del pasaje, añadiendo el término en cursiva («certeza *total*»): Sócrates quizá no tiene un conocimiento acabado y completo, pues ningún conocimiento humano puede tener ese perfil, pero de ningún modo se presenta como un perfecto y acabado ignorante. Para Kahn (1999, 201), la ignorancia socrática debe entenderse en el sentido de «irónica máscara de ignorancia».

[201] Dodds (1990, 341), *ad loc.,* anota que «la profesión socrática de ignorancia resulta extraña tras la confiada aserción en la sentencia anterior».

Las afirmaciones a las que se refiere son dos principios básicos de la ética socrática: a) La injusticia es el mayor mal para el que la comete y b) El cometer injusticia y no pagar la pena es mal aún mayor que el anterior (509b). Tales principios los enuncia en repetidas ocasiones (479d, 508d5) y los enuncia como verdad incuestionable (509a7-8). La importancia de estos principios justifica la reiteración de los mismos[202].

Tanta reiteración y tan contundente casa mal con una declaración de ignorancia absoluta. Más aún, las tesis de Sócrates, además de estar amparadas por argumentos diamantinos, nadie ha logrado refutarlas. La declaración socrática «mis palabras son siempre las mismas, a saber, que ignoro cómo son estas cosas» (509a4-5), a la que tantos estudiosos apelan, debe ser entendida en el contexto al que me acabo de referir. Sócrates ha propuesto una teoría, ha ofrecido sus argumentos y nadie ha sido capaz de refutarlos. La confesión socrática de ignorancia en ese contexto no puede ser entendida sino como una cautela sobre cualquier conocimiento humano en estas materias.

Parece, pues, que la declaración de ignorancia socrática debe interpretarse como un contrapunto a otro de sus asertos, a saber, la misión que le ha sido encomendada por el dios: si bien Sócrates ha sido comisionado por el dios, pese a esa posición especial y singular, sigue siendo un hombre con las limitaciones propias de todo ser humano. Que la sabiduría socrática es humana equivale a decir que es limitada e insegura frente a la sabiduría del dios[203].

Corolario. La ley divina

Un ejemplo del saber positivo por parte de Sócrates tiene que ver con la cuestión de la ley divina y con un argumento

[202] Según Dodds (1990, 340), estos principios son «el fundamento de la concepción de la política que está a punto de desarrollar».

[203] Tovar (1984, 145 n.1) admite con matices la tesis de Horneffer que «dice que, si Socrates no ha llegado a convertirse en fundador de religión, ha sido por el espíritu racional, científico, crítico, de los griegos».

según el cual lo justo es lo legal. En una conversación entre Sócrates e Hipias, que narra Jenofonte (*Recuerdos* IV 4, 18-25), tras haber aceptado que lo legal y lo justo son la misma cosa, se pasa a la cuestión de las leyes no escritas (*agráphous nómous*).

Estas leyes se dan en todos los países. Tienen, por tanto, carácter universal. Se supone por hipótesis que estas leyes, como cualquier otra, han tenido que ser promulgadas por alguien. No se contempla ni como hipótesis la naturaleza como legisladora. Sócrates no es iusnaturalista[204].

Estas leyes han tenido que ser promulgadas por alguien. Ahora bien, para que hubieran podido ser promulgadas por los hombres, habría que suponer dos condiciones: primero que se hubieran podido reunir todos en un mismo lugar, y segundo, que hablaran la misma lengua. Ambas condiciones son imposibles de cumplir, luego hay que suponer que han sido promulgadas por los dioses. La primera ley, que constituye a su vez la prueba del origen divino de las leyes no escritas, es la que ordena venerar a los dioses. Es una ley universal, pues tiene vigencia entre todos los hombres (*parà pâsin anthrṓpois*). La segunda ley universal (*pantachoû*) es la que manda honrar a los progenitores. La tercera es la que prohíbe el incesto.

La diferencia entre la ley divina y la humana no es que las primeras se cumplan y las segundas no. Las leyes divinas son a veces transgredidas como lo son las humanas. La diferencia radica en que la ley divina comporta siempre el correspondiente castigo de manera inevitable. En el caso de las leyes humanas, en cambio, si el transgresor pasa inadvertido o recurre a la violencia, puede eludir el castigo.

[204] Menzel (1964, 85-92), basándose sobre todo en el *Critón*, afirma que «el pensamiento socrático rechaza toda idea de derecho natural». Aristóteles, en un famoso pasaje de la *Ética Nicomáquea* (1134b18-35a5), habla de justicia legal (*nomikòn díkaion*) y justicia natural (*physikòn díkaion*). Este pasaje ha dado pie a la interpretación iusnaturalista de la teoría aristotélica, que muchos autores rechazan. Así Vega (2010).

En caso de la ley de prohibición del incesto, la sanción que comporta su transgresión consiste en engendrar monstruos. La razón que aduce Sócrates es que una buena progenie exige que los dos miembros, padre y madre, reúnan buenas condiciones y eso no es posible, por la diferencia de edad, cuando se unen padre e hija o madre e hijo.

El argumento es poco convincente, pues esa misma diferencia de edad puede darse en caso de parejas sin relaciones consanguíneas, lo cual por lo demás era habitual en la sociedad ateniense.

La cuarta ley, también vigente en todas partes, es la que ordena corresponder con el bien a los que nos hacen bien. El castigo a quienes la transgreden consiste en el abandono por parte de los amigos debido a la ingratitud.

El hecho de que las leyes no escritas asuman el castigo para quienes las infringen, en coincidencia con el refrán de que «en el pecado está la penitencia», es prueba del origen divino de las mismas o, lo que es lo mismo, de que proceden de un legislador superior al hombre.

Este pasaje de Jenofonte es crucial, porque solo desde la perspectiva de la ley divina puede entenderse la identificación socrática entre lo justo y lo legal, tesis que se afirma al principio (4.4.18) y que constituye la conclusión (4.4.25) de la conversación entre Sócrates y el sofista de Élide.

En Sócrates no cabe, por tanto, hablar de ley natural, sino de leyes universales no escritas que derivan de la voluntad de los dioses.

Creo que se puede señalar algunas razones por las que Sócrates no podría fundar las leyes no escritas en la naturaleza. En primer lugar, por la desvinculación socrática de la ciencia natural, tal como ya hemos explicado[205]. Segundo, porque

[205] *Supra* Cap. 4 «El giro teleológico».

todo lo que tiene que ver con la naturaleza hace referencia al cuerpo, la parte negativa del ser humano, en la que residen los impulsos e instintos que deben ser sometidos a la razón.

En consecuencia, Sócrates, si desea defender la existencia de una ley universal, no puede situar el fundamento de la misma más que en la voluntad de los dioses.

Ahora bien, en el marco de las disputas de su tiempo, Sócrates no hubiera aceptado que las leyes morales tienen un fundamento en el *nómos* o en las convenciones y acuerdos de las ciudades. De haberle preguntado si los valores morales son por convención (*nómoi*) o por naturaleza (*phýsei*), hubiera respondido lo segundo, significando con ello que hay un fundamento de la moralidad que no depende de la convención, sino de la voluntad y decreto de los dioses.

Por tanto, Sócrates defiende la universalidad de la moralidad fundada en la divinidad. Protágoras, su adversario filosófico, admitía también la universalidad de la conciencia moral basada en la experiencia histórica de la especie humana (el regalo de Zeus a todos los humanos). Los dos pensadores discrepan en cuál es el fundamento: el de Sócrates es divino y el de Protágoras, humano. El de Sócrates tiene la fuerza y debilidad de lo divino. El protagórico se presenta de inicio como un fundamento frágil que debe ser reforzado y actualizado cada día mediante el ejercicio y la enseñanza.

Sócrates, en resumen, convencido de que existen los valores objetivos, sostiene que ni la naturaleza ni la convención humana pueden constituir su fundamento. Protágoras combina la universalidad de la conciencia moral con la particularidad del código ético-legal. Sócrates, por el contrario, aspiraría también a la universalidad del código por el hecho de que la norma legal, la norma de la justicia, solo puede ser establecida por quien conozca lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. Y

en el ámbito del bien y la justicia, a diferencia de Protágoras[206], no cabe tampoco relatividad ninguna.

8. Teoremas de la filosofía política de Sócrates

8.1. La crítica al sistema democrático

La primera consecuencia de los principios que se acaban de enunciar es que democracia no es un sistema de gobierno acorde con la razón. Los informes de Jenofonte y de Platón se mantienen en esta tesis si bien con notables diferencias de matiz, dependiendo de la proximidad o lejanía de dichos informes en relación con la muerte de Sócrates. De hecho, los textos de Jenofonte y Platón, como fuentes sobre Sócrates, muestran una sorprendente doble coincidencia:

a) Los primeros diálogos de Platón y los *Recuerdos* I y II de Jenofonte, escritos en un tiempo próximo al proceso del maestro, coinciden en no acentuar de modo explícito el Sócrates crítico de la democracia, sino en decir que se preocupa de todos, ricos y pobres (*Apología* 33ab) y que es popular (*de̱motikós* y *philánthro̱pos*) (*Recuerdos* I 2, 60). Platón es especialmente hábil para ofrecernos al Sócrates crítico de la democracia bajo el velo de un discurso puramente moral (*Critón*), basado en motivaciones de tipo religioso (*Apología*).

b) En escritos tardíos, por ejemplo, el *Político* de Platón y las *Recuerdos* III y IV (ambos escritos 30 o 40 años después de la muerte de Sócrates), cuando ya no hay razón para los intereses apologéticos, ninguno de los dos autores se guarda de presentar abiertamente un Sócrates claramente antidemocrático. La crítica a la democracia, como es bien sabido, se funda en el hecho de que el único título para asignar una función es el título que es efectivo en el mundo de las técnicas, a saber, la cualificación profesional. Esta tesis será la piedra angular de la teoría política de Platón, y constituyó la intuición esencial

[206] Protágoras, en un amplio pasaje del *Protágoras* (334a3-c6), defiende la relatividad del bien, tesis incompatible con el pensamiento de Sócrates y Platón. Esta diferencia es crucial en los debates entre los sofistas y Platón.

de Sócrates que Platón tomó como punto de partida para su teoría. En esto están de acuerdo Platón (*Político* 293c y la atribución a Sócrates en 299b-d) y Jenofonte (*Recuerdos* III 9, 10-13). Esta misma tesis se encuentra en *Dissoì Lógoi* VII[207] y en un texto de Aristóteles *Retórica* 1393b3-9:

> Parábolas por su parte son las socráticas; y consisten, por ejemplo, en decir que las magistraturas no deben ser asignadas a suertes, porque eso es lo mismo que si alguien designase por sorteo a los atletas, no a los que son capaces de competir, sino a los que les tocase en suerte; o como si entre los marineros se echara a suertes quién tiene que pilotar la nave, <considerando> que ello debe hacerlo el agraciado por la suerte en vez del que sabe (*tòn epistámenon*).

Podemos concluir, pues, que Platón y Jenofonte, cuando no escriben constreñidos por exigencias apologéticas, coinciden con el anónimo *Dissoì Lógoi*[208], con Polícrates (o el acusador de *Recuerdos* I) y Aristóteles en presentar a Sócrates como crítico de uno de los procedimientos esenciales del sistema democrático ateniense, el sorteo de algunas magistraturas[209]. Además Jenofonte y Aristóteles coinciden en atribuir a Sócrates la parábola, como una forma de inducción retórica.

En este capítulo vamos a centrar la atención en dos diálogos platónicos, temprano uno, el *Critón*, y tardío otro, el *Político*, para comprobar cómo, pese a la lejanía de ambos diálogos, coinciden en presentar a un Sócrates crítico con la demo-

[207] Es posible, además, que Sócrates lo tomase de los pitagóricos. Solana (1966, 168).

[208] Solana (1996a, 166-171).

[209] Aristóteles considera «propio de la democracia que las magistraturas se distribuyan por sorteo y propio de la oligarquía que sean electivas» (*Política* 1294b7-8). No es improbable que en el *Sobre los Pitagóricos* de Aristóteles, según cuenta Diógenes Laercio (VIII, 34), se interpretase el mandato de abstenerse de comer habas como un mandato de combatir la democracia. Así, Rostagni (1922, 176) para quien «es evidente que la tendencia oligárquica y la desaprobación del sorteo se unen, en el texto del anónimo *Dissoì Lógoi*, a la concepción pitagórica de la justicia y del *kairós*», citando como prueba la *Vida de Pitágoras*.

cracia, aunque ambos diálogos dan evidentes muestras de las diferencias de matiz que acabamos de mencionar.

A. *El* Critón *(44b-48b)*[210]

Conforme acabo de enunciar, sobre este diálogo temprano se deben tener presentes algunos datos fundamentales:

a) Que fue escrito en una fecha próxima al 399 a. C., poco después de la muerte de Sócrates y con intención apologética, lo que implica que su autor está contestando a unas acusaciones previas.

b) Que el proceso y muerte de Sócrates tiene lugar poco después de la restauración de la democracia, tras el período de los Treinta tiranos, uno de los más violentos en la historia de Atenas.

De lo anterior se infiere que Platón está doblemente constreñido: por un lado, debe presentar un Sócrates genuino, lo que exige ofrecer las ideas más típicamente socráticas, de un modo u otro envueltas en su proceso y condena. Por otro, debe responder a las acusaciones y mostrar la injusticia cometida. El segundo objetivo impone una exposición peculiar del primero: no se trata simplemente de un elogio del maestro, sino también de una defensa que exige réplica a los acusadores; de otro modo, ni los amigos de Sócrates reconocerían al maestro ni los acusadores se considerarían refutados.

La estructura del *Critón* responde a esta doble exigencia, que se plasma en el desarrollo de los dos argumentos en el diálogo: el valor de la opinión de la mayoría (44b-48b) y el tema del vivir bien (*eû zên*) (48b-54d).

Para nuestro propósito, nos basta con ceñirnos al primer argumento.

En la primera parte del diálogo, *Critón* ofrece una serie de razones destinadas a convencer a Sócrates para que acepte la

[210] Parte de lo que se dice a continuación, está publicado en Solana (1998).

fuga de la cárcel. Entre ellos (traición a los hijos, abandono de sus amigos, cooperación con sus enemigos), Sócrates sólo atiende a la cuestión de la fama (*dóxa*) vergonzosa que caerá sobre los amigos de Sócrates por no haberlo salvado.

¿Por qué elige Platón precisamente este argumento entre otros posibles? Porque tal elección le permite a Platón desarrollar un argumento genuinamente socrático y de los más significativos, un argumento que explica tanto la admiración que Platón siente por él como la condena por los jueces atenienses. Lo peculiar de este argumento en la pluma de Platón consiste en desarrollarlo de tal modo que la posición de Sócrates quede tan enaltecida como injustificada la decisión de los jueces.

El argumento consta de dos movimientos:

1. En asuntos como la gimnasia sólo atendemos a la opinión de los expertos, el médico o el entrenador. Es natural que prestemos atención a la opinión del entendido anteponiéndola a la de todos los demás. Esta es la premisa.

2. Basándose en la fuerza de la analogía, concluye que «lo mismo sucede en las demás cosas, para no ir enumerándolas todas» (*Critón* 47c). Ahora bien, sin mayor argumentación se pasa del ámbito de las técnicas al ámbito de la justicia: «Así pues, en lo justo y lo injusto, en lo innoble y lo noble, en lo bueno y lo malo, cosas que son precisamente el objeto de nuestra actual discusión, ¿*debemos* seguir la opinión de la mayoría y temerla o sólo la del entendido —si es que hay alguno—, al cual hemos de respetar y temer más que a todos los demás juntos?» (47c-d). La gimnasia y las técnicas en general son el modelo conforme al cual hay que actuar en el ámbito de la política y la moral.

Este argumento, que es la exacta negación de la tesis protagórica, es incompatible con una constitución democrática, pues cancela su principio esencial, el que afirma la capacidad y el consecuente derecho que todo ciudadano (también, por tanto, los *polloí*) tiene para tomar parte en los asuntos de la ciudad (en *metéchein tês póleōs*). Para hacerlo totalmente ex-

plícito, bastaría con sacar las consecuencias lógicas: las leyes, norma de la justicia, como se dice en la segunda parte, no podrán ser resultado de la opinión de la mayoría[211], sino únicamente del saber del experto. Platón se refiere hasta diecisiete veces a la mayoría (*polloí*) para despreciarla o para enfrentarla al único (*heîs*) entendido, expresión que repite hasta en seis ocasiones. La reiterada oposición *polloí/heîs* es una prueba de que Sócrates es un crítico del sistema democrático y, en segundo lugar, un partidario del gobierno de uno solo o de algunos pocos. Nada se dice de la forma que tal gobierno pudiera adoptar, si bien sus formas históricas son la tiranía o la monarquía.

Obviamente Platón no hace explícitas estas consecuencias. Su exposición haría imposible la defensa de Sócrates contra las acusaciones del proceso. De ahí que Platón no sólo las calle, sino que además las encubra mediante tres procedimientos:

a) La analogía de la política con las técnicas. Protágoras había argumentado que las técnicas y la política constituían dos ámbitos irreductibles y autónomos y sostuvo que su diferencia no radicaba en que las primeras se pueden enseñar y la segunda no, sino en el diferente criterio de distribución (*Protágoras* 321d). Sócrates, por el contrario, sostiene la ecuación entre técnicas y política, en el sentido de que unas y otra, siendo como son formas de conocimiento, han sido distribuidas con el mismo criterio.

b) La apariencia de un discurso meramente epistemológico en relación con cuestiones meramente morales. Sócrates sólo se atiene a la razón (46b), independientemente de las consecuencias que se deriven de sus posiciones, y la cuestión que se discute se refiere a su propia decisión, no a ningún principio o tema político.

c) Platón enmarca el diálogo en un clima religioso: se abre con un sueño admonitorio (44a) y se cierra con una referencia

211 Recuérdese la muy ilustrativa definición aristotélica: «*ho mèn gàr nómos dóxa tôn pollôn*», *Refutaciones sofísticas* 172a29-30.

a ritos mistéricos (54d). Todo ello significa que Platón sitúa a su maestro en un plano extraordinario y privilegiado de conocimiento, próximo al poeta, al adivino o al iniciado. La profecía de Delfos en la *Apología* tendería a reforzar este clima.

Estos procedimientos han contribuido a que algunos críticos lleguen incluso a interpretar al Sócrates platónico como un decidido partidario de la democracia tanto en sus teorías como en su conducta[212].

Por otra parte, además de motivos teóricos, a los que luego me referiré, Platón se ve obligado a tomar precauciones: en efecto, el riesgo que corren los amigos de Sócrates aparece dos veces en el diálogo, en boca de Critón (45a) y en boca de las leyes (53b). En ambos casos se refiere a un riesgo real. Lo que significa que Platón, al escribir el diálogo, al tiempo que defendía a Sócrates, el Sócrates real, crítico de la democracia, tenía que cuidar de defenderse a sí mismo y a los seguidores del maestro. Es natural que un ateniense condenado en el 399 por *misódemos* implicase a los miembros de su entorno. Los socráticos, en efecto, huyeron[213] y Platón juzgó oportuno emprender la *retirada* a Mégara.

El temor a posibles represalias es lógico que amainase con el tiempo. De ahí que en posteriores diálogos Platón se exprese con menos cautelas. Así, en el *Gorgias,* ante un contexto argumental similar, Sócrates afirma ser «uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política» (521d), lo que significa que se guía por su conocimiento y no por la opinión de la mayoría[214]. Lo mismo, pues, que en el *Critón*.

[212] Vlastos (1983, 495-516).

[213] G. Giannantoni (1972, 181).

[214] A este propósito, Dodds comenta: «Se puede dudar de si el Sócrates histórico habría planteado tal exigencia. Fue probablemente Platón quien primero descubrió en su maestro la fundamentación de un nuevo ideal político» (1990, 369).

Del análisis anterior, se sigue que Platón nos presenta a un Sócrates abiertamente contrario al sistema democrático o, como dice Dodds, «descubridor de un nuevo ideal político».

En el *Critón* hay otros datos en favor de que Sócrates era contrario al sistema democrático:

1. Se habla de la presencia de los pitagóricos Simias y Cebes «y otros muchos» (45b) decididos a ayudar a Sócrates. Estos dos tebanos, miembros del grupo pitagórico de Filolao, amigos de Platón, son poco sospechosos de ser partidarios de la democracia.

2. Sócrates es calificado de filoespartano (52e), lo que, en el marco de la guerra del Peloponeso y, especialmente, tras la victoria espartana y su apoyo a la tiranía de los Treinta, no podía ser considerado sino una traición a la legalidad ateniense y no una mera labor persuasiva y didáctica. Sócrates alaba a Esparta y Creta como a Tebas y Mégara, todas ellas ciudades de régimen oligárquico.

3. En el diálogo se alude a Mégara, Tebas y Tesalia como posibles lugares para el destierro de Sócrates. Esas serían posibilidades realmente barajadas por sus amigos. En Tesalia, concretamente, había estado desterrado su discípulo Critias desde el año 406.

En conclusión, el argumento de la opinión de la mayoría, al margen de sus connotaciones morales, esconde un ataque radical a la constitución democrática. Sobre esta conclusión cabe formular una pregunta: ¿Por qué el rechazo de la opinión de la mayoría no se acepta, en la mayor parte de las interpretaciones de este diálogo, como prueba de la *misodemía* socrática?

En mi opinión, la razón decisiva gira en torno a una idea arraigada entre los filósofos presocráticos, que habla de una antítesis radical entre la mayoría y el sabio. En los presocráticos la citada antítesis se encuentra en Jenófanes, Heráclito y Parménides. En estos filósofos la antítesis tiene un marcado carácter epistemológico, como antítesis entre el sabio que, por

variados motivos, tiene acceso a un saber superior, y el hombre corriente (*hoi polloí*) que carece de verdadero conocimiento[215]. En este contexto, si bien la antítesis presupone la existencia de una sabiduría superior, tiene efecto únicamente en el plano epistemológico. Dicho de otro modo, los *polloí* de los presocráticos no tienen en ningún caso una significación política. Y ello es así porque, pese a la intervención en política de la mayoría de estos pensadores, no existe una teoría política del estado.

Si todo esto es cierto, también lo es que, a partir de los sofistas y, más en general, de los debates constitucionales en la época de Pericles, en favor y en contra de la constitución democrática[216], la antítesis sabio (uno)-ignorantes (muchos), de carácter fundamentalmente epistemológico, queda integrada en el marco de las teorizaciones políticas. Es este el momento, con los sofistas, en el que nace la filosofía moral y política y, más concretamente, la filosofía del estado[217]. Junto a esto, al

215 Cuestión distinta es saber si esta dicotomía es *de facto* y, por tanto, variable, o *de iure,* es decir, si la humanidad está irremediablemente escindida en dos grupos heterogéneos.

216 Sobre esta cuestión, véase *supra* Cap. 6.

217 Esta afirmación debe entenderse en el marco general del nacimiento y desarrollo de la filosofía griega: tras la filosofía de la naturaleza (*phýsis*) (milesios) y la del conocimiento (*lógos*) (Heráclito y Parménides), los filósofos del siglo V, y los sofistas como pioneros, inician la reflexión filosófica sobre la teoría del estado, la polis, las relaciones sociales y las instituciones humanas, junto con todo el universo temático y conceptual que lo rodea. De ahí, el lugar fundamental y fundacional que los sofistas merecen en la historia de la filosofía, como los creadores de la tercera gran área, sobre la que, junto con la ontología y la epistemología, reposa toda la reflexión filosófica occidental hasta nuestros días. Solana (1997, 92-93). Voigtländer (1980, 32) defiende un punto de vista concordante con lo que acabo de exponer, pues sostiene que en los presocráticos no se habla de los muchos políticos y «aunque muchos presocráticos participen en política, la pregunta por los muchos políticos no está tematizada en sus escritos, *porque falta una filosofía del estado*» (la cursiva es mía). Hay otros muchos elementos que tienden a confirmar este punto de vista. Así, por ejemplo, es bien sabido que uno de los para Platón funestos resultados a que habían llegado los sofistas era la disociación de la moral y de la técnica, lo que equivale a reconocer la autonomía de la moral y la política respecto de la técnica. La autonomía de ambas esferas, técnica y político-moral, queda tematizada en el mito protagórico de Prometeo que se resume en el *Protágoras* platónico. Solana (1996a, 61 y ss.).

menos en algunos sofistas como Protágoras, partidario de la democracia, la antítesis queda disuelta al desa-parecer su base. Con el sofista todos son en alguna medida expertos en sabiduría política.

La tarea de Sócrates, tal como nos la ofrece Platón, tiende[218] a restaurar la base de la antítesis. Tal es el sentido del oráculo de Delfos al proclamar que nadie es más sabio que Sócrates: la posesión de una sabiduría privilegiada, con un aval privilegiado. Es este un punto en el que la oposición de Sócrates a los sofistas es más radical. Sin embargo, la sabiduría socrática superior no marca un mero regreso a los presocráticos. Ahora que ya existe una teoría política y enconados debates constitucionales, la antítesis jugará un papel eminentemente político. A partir de los sofistas, la antítesis ya no es inocente.

Los diálogos platónicos son buena prueba de ello hasta el punto de que ese saber superior del filósofo es el título que justifica para Platón el gobierno exclusivo del filósofo y la separación de los *polloí* de la toma de decisiones, del *metéchein kríseos kaì archês,* como sostiene Aristóteles[219]. La fusión saber-poder, teorizada por Platón, tuvo en Sócrates a un pionero y es probablemente en este ámbito en el que la unión de Platón con Sócrates fuera más fuerte. Es este el punto en el que el comentario de Dodds antes citado cobra toda su significación.

Si analizamos la primera parte del *Critón* a la luz de la epistemología (es decir, a la luz de los presocráticos), cometemos un anacronismo. En Sócrates esa epistemología está inequívocamente unida a la moral, es decir, al problema del poder, por

[218] Será Platón el que se encargará de llevar progresivamente a su realización las intuiciones socráticas. En ese progreso, pese a múltiples variaciones estratégicas, se mantiene invariable el objetivo de lograr «la neutralización del demos incompetente, irracional y prevaricador». Rossetti (1985,75). En la teoría política de Platón (en textos tan significativos como la *República* o el *Político*), la neutralización del demos se sustenta en la posesión de una supuesta ciencia superior propia del político. En este sentido, puede hablarse de una restauración de la base epistemológica de la antítesis uno-muchos.

[219] *Política* 1275a22-23.

más que se encubra con la supuesta voz de la conciencia individual.

Ya he aludido a las circunstancias que imponían a Platón determinados silencios: los riesgos propios y de sus amigos impedían celebrar públicamente a un héroe antidemocrático. Pero lo fundamental es que Platón, en esos momentos, cuando escribe el *Critón*, no tenía todavía una doctrina política bien estructurada y Sócrates probablemente tampoco. De ahí que toda la labor opositora de Sócrates, aunque tal vez con otra intención, quedara subsumida en las conspiraciones oligárquicas del momento. La experiencia de la tiranía de los Treinta convenció a Platón de que la crítica socrática al sistema democrático, muy valiosa para él, debía ser integrada en un marco de teoría política que en aquel momento estaba por elaborar. Más concretamente, quedaba por constituir una verdadera sabiduría superior que, en el caso de Sócrates, se hallaba en un estado de balbuceo o, tal vez, constituía tan sólo una mera intuición.

En diálogos posteriores, cuando las exigencias apologéticas pasan a segundo plano, Platón tenderá a explicar la doctrina y actividad socráticas en el marco de su teoría política, con lo que se resolverán las contradicciones del *Critón* y la figura del maestro quedará más claramente perfilada y matizada. Este es el caso del *Político*[220].

B. Político *(299b-d)*

Aun cuando los primeros diálogos de Platón son los que nos ofrecen de modo más directo el pensamiento de Sócrates, hay diálogos de madurez o incluso tardíos donde resuenan con fuerza los ecos del drama y de la obra socrática. Este pasaje del *Político* (299b-d) refleja una posición platónica ante la

[220] Una versión similar a la aquí ofrecida se presentó como comunicación en el III Symposium de la Sociedad Internacional de Platonistas (Bristol, Agosto de 1992). Solana (1993, 52-63).

condena de Sócrates que parece contradictoria en algún aspecto con los textos apologéticos de los primeros diálogos.

Este texto ha sido escasamente utilizado para los fines que aquí propongo[221], pese a que la mayoría de los comentaristas reconocen la inequívoca alusión al proceso y condena de Sócrates. Como veremos, su valor radica precisamente en su no intencionalidad apologética. Platón, en efecto, no se propone en el *Político* analizar la figura de Sócrates, sino ofrecer argumentos que prueben las escasas bondades del sistema democrático en particular y, más en general, explicar los males sociales que se producen y se seguirán produciendo como consecuencia de regímenes políticos que guían sus acciones «conforme a normas escritas y a costumbres y no valiéndose de una ciencia» (301e).

La presentación de la actividad socrática se realiza en el siguiente cuadro argumental:

1. «Por necesidad, entonces, de entre los regímenes políticos, al parecer, es recto por excelencia y el único régimen político que puede serlo aquel en el cual sea posible descubrir que quienes gobiernan son en verdad dueños de una ciencia (*ale̱thôs episté̱monas*) y no solo pasan por serlo» (293c). Basta esta única condición para reconocer el régimen perfecto. Cualquier otro factor, las condenas a muerte para purificar la ciudad, la fundación de colonias para reducirla, la aceptación de inmigrantes para aumentarla (293d), todo ello resultará irrelevante. El gobernante que posee la ciencia, podrá imponer lo mejor incluso por la fuerza sin usar la persuasión (296b).

2. Esto supuesto, Platón pasa a defender la legitimidad del gobierno sin leyes sobre una base heraclítea: la ley es la fijación de una norma general que, como tal, no puede atender las diferencias entre los hombres (por ser general) ni la varia-

[221] Así, por ejemplo, Vlastos (1983, 495-516), que aborda expresamente el tema de la posición socrática ante la democracia ateniense, no recurre a este pasaje platónico. Esta es la norma en la mayoría de los estudios dedicados al Sócrates histórico.

bilidad de los asuntos humanos (por ser fija), es decir, en la esfera humana no cabe «nada que sea simple (*haploûn*) y que valga en todos los casos y en todo tiempo» (294b). Esto se aplica no sólo a la ley, sino a las artes en general, en las que la fijación de preceptos conduce a su aniquilación.

Por tanto, «lo mejor es que imperen, no las leyes, sino el hombre real (*basilikón*) dotado de sensatez» (294a).

3. Ahora bien, dado que ese régimen político perfecto no existe[222], será necesario (302e) uno de los otros seis estudiados, los cuales deben ser considerados como imitaciones mejores o peores del régimen perfecto. En cualquiera de estos casos, se impone como un mal menor la segunda navegación: que quien actúe contra las leyes sea castigado con las penas más severas (297e), haciendo lo que ahora se aprueba (297d), lo que significa que el principio de esta segunda navegación tiene vigencia en el caso concreto de la democracia ateniense. En este contexto entra en escena el análisis detallado de un sistema político concreto y la acción real en él de un personaje-tipo que se corresponde con el Sócrates histórico.

La democracia ateniense y sus rasgos esenciales que resumo a continuación encuentran su principio y razón de ser en el hecho de que la mayoría tiene la convicción de que un gobernante único, del tipo propuesto por Platón, utilizaría su conocimiento más para dañar que para salvar a los ciudadanos.

Esto supuesto, el régimen político resultante tendría como fin evitar el daño de ese gobernante, lo que daría un sistema caracterizado por los siguientes rasgos:

1. Ningún experto manda con plenitud de poderes (*autokrátori*).

[222] En este diálogo, Platón ofrece algunas razones, como el rechazo a su monarca único (301c) o la inexistencia de un individuo superior (301e). Rossetti (1985) habla de una cierta perplejidad e incertidumbre platónica que sólo en las *Leyes* será superada.

2. Por el contrario, es la asamblea, formada por ciudadanos en general[223], la que emite sus dictámenes y decisiones sobre todos los asuntos de la ciudad.

3. Estas decisiones, fruto de la intervención de todos, profanos y obreros de todas clases, constituyen las leyes escritas o, si no se escriben, se adoptan como costumbres patrias.

4. Leyes y costumbres constituyen la guía para la acción ciudadana.

5. Los magistrados, designados por elección o por sorteo, deben rendir cuentas (*euthýnein*) ante un tribunal para calibrar la adecuación de sus actos a las leyes (298c-299a).

Este sistema se completa con la siguiente normativa final:

6. «Y aún, además de todo esto, se haría preciso implantar una ley según la cual, si se sorprendiese a alguien buscando el arte del pilotaje o de la navegación, o las reglas de la salud o la verdad médica sobre los vientos, el calor y el frío, al margen de las reglas escritas, e inventando cualquier sutileza sobre tales cuestiones, a tal individuo, en primer lugar, no debería otorgársele el nombre de médico ni de piloto, sino de individuo que anda en las nubes o de sofista charlatán; luego, alegando que corrompe a otros hombres, más jóvenes, y los induce a dedicarse a la náutica y a la medicina de una manera no conforme a las leyes y a gobernar despóticamente a los navegantes y a los enfermos, quienquiera con el debido derecho podría denunciarlo y hacerlo comparecer ante un tribunal; y si se demostrase que persuadía a los jóvenes o a ancianos contra las leyes y las normas escritas, se lo castigaría con las penas más severas; nada, en efecto, ha de haber más sabio que las leyes; porque nadie ignora ni la medicina ni las reglas de la

223 Platón está hablando, sin duda, de la democracia ateniense, si bien plantea su descripción con pretensiones de generalidad, hablando de una asamblea formada «por nosotros mismos o bien por el pueblo todo o sólo por los ricos» (300c) y también de un gobernante «procedente de entre los ricos o bien de entre el pueblo todo» (300e). La legalidad expuesta es, sin embargo, una descripción precisa de la democracia ateniense.

salud ni tampoco el arte del pilotaje ni de la navegación, pues le es lícito a quien lo quiera aprender las normas escritas y las costumbres tradicionales instituidas» (*Político* 299b-d).

Este sistema político es presentado por Platón como una resultante lógica de la convicción antes citada que actúa como presupuesto y es, al mismo tiempo, una muestra concreta de la segunda navegación, es decir, de un régimen que no permite a ninguno de sus ciudadanos, y menos a sus magistrados, actuar contra la ley.

En este doble carácter es donde hay que hallar la valoración platónica ante la democracia: si este régimen debe ser aceptado como segunda navegación (aunque sea el peor de los mejores y el mejor de los peores), se debe rechazar en cuanto que intenta como presupuesto de partida evitar lo que Platón propone como régimen político perfecto: el gobierno del experto. En principio, la actividad socrática de subversión de las leyes debería merecer, en estricta lógica, la misma valoración. En efecto, el texto citado se ofrece como un complemento legal coherente con la normativa antes enunciada.

La aparición de Sócrates viene a ilustrar la actividad de un ciudadano que no acepta la legalidad de tal sistema. El anonimato de Sócrates se debe a que Platón no intenta hacer historia sobre el proceso de su maestro, sino incardinar la actividad socrática en el marco legal ateniense, de modo que el desenlace fatal de Sócrates sería una consecuencia lógica de las premisas democráticas. Si consideramos injusta la condena de Sócrates, por injusta también deberá ser tenida la democracia. No es la persona sino los principios lo que a Platón interesa aquí. Tanto el anonimato como el velo de la metáfora (no se habla de políticos, sino de médicos y pilotos) subrayan el carácter teórico, ajeno a todo interés apologético, de la investigación platónica sobre el verdadero político. Ambos recursos permiten un rigor que la presencia de Sócrates o del político haría, tal vez, insoportable.

Es preciso advertir que, si Platón describe el sistema real ateniense, el Sócrates que nos ofrece es un ciudadano que se enfrenta a ese sistema real y no a meras ideas sobre la moralidad, las virtudes o el bien. La actividad socrática, siempre contra las leyes (*parà toùs nómous*), se describe en un triple nivel tanto de conducta como de sanción:

1. a) Conducta: Investigar principios políticos científicos al margen o en contra de las reglas escritas (*parà tà grámmata*).

b) Sanción: No será considerado un experto, sino un sofista charlatán.

2. a) Conducta: Convencer a los jóvenes de que se dediquen a la política no conforme a las leyes, sino autocráticamente (*mē katà nómous, all´ autokrátoras*).

b) Sanción: Acusación ante el tribunal de corromper a la juventud.

3. a) Conducta: Convencer a todos, jóvenes o viejos, contra las leyes y las normas escritas (*parà toùs nómous kaì gegramména*)

b) Sanción: Castigo con las últimas penas.

Si en el primer punto se hace referencia a «las acusaciones antiguas», en clara referencia a las *Nubes* de Aristófanes, los dos siguientes especifican lo que en el proceso histórico[224] constituyó la tercera acusación: corromper a la juventud.

¿Cómo entender este texto platónico sobre la actividad socrática? ¿Puede ser reducido a una simple sátira, como dice A. Diès en su edición del diálogo?

En mi opinión la respuesta debe ser negativa. Y ello porque la exigencia de la segunda navegación de que nadie infrinja las

[224] En Jenofonte (*Recuerdos* I 1, 1), podemos leer la acusación: «Sócrates es culpable de no reconocer a los dioses en los que cree la ciudad, introduciendo, en cambio, nuevas divinidades. También es culpable de corromper a la juventud». Esta fórmula, que parece corresponder al proceso histórico, establece dos motivos fundamentales de acusación: el de *asébeia* y el de corrupción de la juventud. El texto del *Político* desarrolla, como impone su temática, el segundo cargo.

leyes, tiene pleno sentido en la teoría platónica. Hasta tal punto es así que actuar contra las leyes sería un error muchísimo mayor que el anterior y aniquilaría toda actividad mucho más que los códigos escritos (300b)[225], de donde se infiere que Sócrates habría sido justamente condenado. Nadie, sin embargo, querría extraer esta conclusión y menos conociendo el conjunto de la obra platónica. Mas esta conclusión se impone si se acepta, como y en la medida en que lo acepta Platón, el mal menor de la segunda navegación.

Es obvio, sin embargo, que, si Sócrates fue condenado por la democracia ateniense, no puede serlo sin más por Platón. En efecto, el no infringir las leyes es una norma general para la que Platón prevé excepciones: puede infringir las leyes aquel y solo aquel que posee el saber (300c). Tal es el caso de Sócrates en la opinión del Platón del *Político*, por lo que Sócrates fue injustamente condenado. Esto se compagina mal tanto con la ignorancia socrática, en otros diálogos reconocida, como con el respeto socrático a las leyes atenienses tan acusadamente acentuado en el *Critón*.

Por tanto, la condena de Sócrates es injusta en la medida en que Platón considere a su maestro, si no el verdadero político, sí al menos como el que habría abierto el camino hacia la perspectiva platónica del gobernante-filósofo. Pese a que en ninguna parte del diálogo se afirme que se dé el político sabio, ese «único individuo superior en cuerpo y alma» (301e), y menos aún en las *Leyes*, donde Platón insiste en la necesidad de vivir conforme a leyes, único rasgo que nos distingue de los animales (874e), la actividad socrática, sin embargo, podría justificarse como tentativa, es decir, como pionera práctica de una perspectiva que Platón habría conceptualizado a partir de su época de madurez.

Si nuestro análisis es correcto, se sigue que este pasaje del *Político* supone por parte de Platón una valoración diferente de la actividad y del proceso y condena de Sócrates, que entraría en una cierta contradicción con la ofrecida en los diálogos de

[225] *Leyes* 875d.

juventud. Así pues, del mismo modo que el *Político* contradice algunas tesis políticas del *Critón* y de la *Apología*, del mismo modo el juicio sobre Sócrates del *Político* modifica el de los primeros diálogos.

Por tanto, no solo cabe hablar, como hace Vlastos[226], de diferencias entre Platón y Jenofonte a propósito de Sócrates, sino también de diferencias entre distintos diálogos de Platón. No hay, por tanto, un único Sócrates platónico.

La diferencia en la valoración de Sócrates va pareja al desarrollo del pensamiento político de Platón en el sentido de que en los primeros diálogos no dispone de una teoría política alternativa frente al sistema democrático y a los regímenes políticos en general. Desde el punto de vista práctico, tras la negativa experiencia de la tiranía de los Treinta, Platón se aleja de los círculos oligárquicos que pudieran serle próximos, como nos recuerda en la *Carta* VII. Todo lo que podía hacer en los primeros diálogos, por tanto, sería proceder a una defensa fervorosa de la memoria de su maestro, negando los hechos que le imputaban las acusaciones propagadas tanto en el proceso como en escritos posteriores (Polícrates). Salvadas diferencias de matiz, Platón coincide en esto con Jenofonte, si bien Platón resalta los aspectos morales de la enseñanza socrática mientras Jenofonte insiste en las competencias relativas al dominio profesional del político.

Muy otra era la situación platónica en el *Político*, alejado en cerca de treinta años de los diálogos de juventud. Su teoría del filósofo-rey, su anuncio de que tal era el modo de acabar con las desgracias de la humanidad, abrirá paso a un ideal político que intentará experimentar en la Siracusa de los Dionisios[227].

[226] Vlastos (1983) sostiene que Platón y Jenofonte presentan dos retratos de Sócrates cuyos sentimientos políticos son diametralmente opuestos. El platónico prefiere la constitución de su ciudad a cualquier otra, mientras que el de Jenofonte se inclina por la oligarquía frente a la democracia.

[227] Algunos estudiosos insisten en la relación entre el *Político* y la experiencia platónica en Sicilia. Así, Diès en su introducción al diálogo (Ed. de Belles Lettres). La defensa de medidas radicales (deportación, destierros, ejecuciones) se entendería como «justificación anticipada o como aprobación *post actum*» (p. LV) de la lección dada por Dión a Dionisio II.

Este camino teórico se inicia con la *República*, obra en la que, no por casualidad, encuentra también eco la actividad socrática en un sentido similar al *Político*:

> Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desa-tarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo? (*República* 516e-517a)[228].

El ridículo, del que se habla en el primer interrogante, corresponde a la crítica aristofanesca, que hemos designado como primer nivel en el texto del *Político*. La última pregunta alude a la desatadura (*lýein*) y a la conducción hacia la luz (*anágein*) (niveles 2 y 3). También en la *República*, la actividad de Sócrates se halla oculta tras la alegoría, la metáfora y el anonimato. Es evidente que el texto se podría entender en el sentido de esclarecimiento moral más que de subversión de la legalidad. Pero lo decisivo, lo que comparte este texto con el del *Político,* es el reconocimiento de una actividad socrática tendente a desligarse de las ataduras que, aparte de otras, debe incluir a las leyes, pues, en otro caso, no tendría sentido la transición brutal del ridículo a la muerte.

Ganada esa perspectiva teórica, la actividad socrática cobraba mayor importancia. Lo que en los diálogos de juventud aparece enmascarado bajo la noción de conocimiento moral, en el *Político* se manifiesta como actividad encaminada a indagar, y, eventualmente, instaurar, un nuevo sistema político. De

[228] Un eco semejante hallamos en *República*. 487e y ss. Allí se compara a los filósofos con el patrón que pierde el timón del barco a manos de unos marineros que no reconocen arte alguna en asuntos de navegación. El patrón, que defiende lo contrario, se expone a ser ridiculizado como «miracielos, charlatán e inútil» (489a) y correrá incluso el riesgo de ser hecho pedazos por los marineros amotinados (488c).

ahí que no sólo no deban ser negados los hechos en que se basan las acusaciones; al contrario, son la prueba de la grandeza de Sócrates. Él es el primero que habría iniciado el trabajo didáctico en favor del sistema que Platón ha conceptualizado en los diálogos de madurez.

Todo parece indicar que el Sócrates del *Político*, ya ausente la necesidad apologética, está más cerca de la realidad histórica. En efecto, el acusador, según recogen los *Recuerdos* de Jenofonte, resume así su cargo fundamental contra Sócrates: «Hacía que sus habituales mirasen con aire de superioridad las leyes establecidas, y decía ser locura elegir con un haba los magistrados de la ciudad, cuando nadie querría servirse del piloto sacado a suerte con haba ni de arquitecto ni de flautista ni para cosas parecidas... Tales discursos hacen que los jóvenes menosprecien la constitución establecida y los tornen violentos» (*Recuerdos* I 2, 9).

En este texto y en el platónico del *Político*, se describe una actividad que no es desobediencia a las leyes establecidas, sino una labor didáctica tendente a convencer a los discípulos de que la democracia es un sistema político deficiente.

La situación social y política en que el proceso se desarrolló avala esta interpretación. Una democracia que se restaura en un clima de reconciliación por todos admitido, incluido Platón, y que, acabada la labor de codificación legal, procesa a Sócrates, no podía tomar tal iniciativa amparada en la difusión de un discurso meramente moral. Si la actividad de Sócrates es vista por Platón como el preámbulo de sus doctrinas políticas, a los ojos de la mayoría no podía ser interpretada sino como una enseñanza destinada a socavar las bases de la democracia.

8.2. El gobierno del sabio

La fórmula que mejor expresa el ideal político de un gobierno de sabios es la expresión platónica «filósofo rey»[229]. Si la

[229] *República* 473c11, 499b7, 502a6.

expresión propiamente dicha es platónica, el ideal mismo de un gobierno basado en el saber es netamente socrático. Por esa razón, muchos estudiosos encuentran conexiones entre el filósofo rey de la *República* y otros diálogos anteriores[230].

Los testimonios son abundantes. Comenzaré por Jenofonte. En el libro primero de los *Recuerdos* hallamos la réplica de Jenofonte a las acusaciones contra Sócrates. La primera se refiere a la crítica socrática al procedimiento de nombrar a los magistrados por sorteo. Jenofonte admite la crítica, lo cual es prueba, pues acusación y defensa están de acuerdo en el hecho, de que dicha crítica corresponde a una idea del Sócrates histórico. La discrepancia entre acusador y defensa radica en las consecuencias de tal crítica. Para el acusador los argumentos socráticos de ese tipo «impulsan a los jóvenes a despreciar la constitución establecida y los hacen violentos» (I 2, 9). Para Jenofonte, la labor socrática se basaba en la prudencia y la convicción, que es lo más alejado de la violencia.

Según el pasaje citado, Sócrates cuestiona el sorteo, el echar suertes mediante el haba (*apò kyámou*), uno de los procedimientos de la democracia para nombrar magistrados que a Sócrates le parece propio de estúpidos (*môron*). Ese término no es nada conciliador; no califica a una persona concreta o un determinado líder, sino al cuerpo electoral democrático, al que sitúa en el extremo opuesto a su propuesta. Se podría decir que se trata de una crítica solamente a un procedimiento del sistema democrático, el sorteo. Pero no es así. En otro pasaje Jenofonte expone una tesis más explícita: «Decía que no son reyes y gobernantes los que llevan el cetro ni los que han sido elegidos (*airethéntas*) por quienquiera que fuese, ni los que han alcanzado el poder a suertes (*toùs kl*ē*r*ō*i lachóntas*), por la violencia o el engaño, sino los que saben (*toùs epistaménous*) gobernar» (*Recuerdos* III 9, 10).

Según Jenofonte, por tanto, Sócrates no critica solamente el sorteo, sino también la elección. Ambos procedimientos, los

[230] Kahn (1990, 209 y n. 30). Annas (1985, 124 n.35).

únicos fijados por la democracia para designar a los magistrados, son antagónicos con la teoría socrática de la prioridad del saber.

El saber se convierte en el principio legitimador del gobernante, exactamente igual que en cualquier dominio técnico. El experto es el que tiene la palabra. Incluso la misma diferencia hombre-mujer está sujeta a este mismo principio. La superioridad es del saber, no del hombre sobre la mujer, por lo cual «en el caso de la hilatura, explicaba que son las mujeres las que mandan a los hombres, porque son ellas las que saben cómo hay que hilar la lana, mientras que ellos no saben» (III 9, 11)[231].

Incluso el tirano, que tiene el máximo poder, debe someterse al consejo de los expertos si no quiere verse abocado a su propia perdición. Si uno aprende a mandar, será un buen político, aunque la ciudad no se lo reconozca, «porque de la misma manera que quien ha aprendido a tocar la cítara, aunque no la toque, es un citarista, y el que ha aprendido a curar, aunque no cure, es un médico, así también este a partir de este momento será un general toda su vida, aunque nadie lo haya elegido. Mientras que el que no sabe, ni es general ni es médico, aunque todos lo hayan elegido» (III 1, 4).

Estas tesis van acompañadas de juicios despectivos hacia las clases trabajadoras (*banausikaí*)[232], basados en prejuicios del aristocratismo más rancio. Así, afirma que los trabajos manuales dañan el cuerpo y deterioran el alma. Y lo que es peor, no dejan tiempo libre para dedicarse a los amigos y a la ciudad[233]. Sócrates parece añorar aquellas ciudades en que «no se permite a ningún ciudadano ejercer oficios manuales».

Podríamos aducir numerosos pasajes en los que Sócrates otorga valor al conocimiento técnico. Así ocurre en la *Apología*

231 *Alcibíades* I 126e.

232 *Económico* 4.2.

233 Aristóteles, en esta misma línea, afirma que «la ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero» (*Política* 1278a8).

(22d), diálogo en que se reconoce el mérito de los artesanos al tiempo que se señala su demérito. El mérito consiste en el conocimiento de su dominio propio, sea la medicina, la navegación o la gimnástica. El demérito procede de creer que, por dominar su arte, ya pueden considerarse expertos en otros menesteres y dedicarse, por ejemplo, a ejercer magistraturas políticas.

El saber merece todo el aprecio socrático, siempre y cuando quede confinado en la parcela que es de su incumbencia. Supuesto, por tanto, que las diversas esferas de la vida humana se hallan al cuidado de los saberes técnicos, Sócrates inicia un doble movimiento para fundar una nueva especialidad: la política como saber especializado en un dominio particular.

Este movimiento es doble: en primer lugar, el saber político o moral es un saber particular, referido a la esfera política, la justicia y la bondad. El político deberá respetar los saberes de los demás técnicos, médicos, pilotos, etc. Este movimiento se lleva a cabo en analogía con las técnicas, saberes parciales, especializados y eficientes. La propuesta socrática presupone refutar lo que habitualmente se llama *tà politikā́*, el arte de la política propia de los dirigentes de su tiempo y del pasado, que no es un verdadero arte porque no se basa en un conocimiento verdadero, sino en meras prácticas derivadas de la experiencia, que son «rutina y no arte» (*empeirían allà ou téchnēn*) (*Gorgias* 500b). La parcela de este nuevo arte coincide con la dirección política o la acción de gobierno, incluyendo, sobre todo, la conformación de las leyes y del modelo constitucional.

En segundo lugar, este saber es un saber especialmente importante, un saber que se refiere a las cosas más elevadas (*tà mégista*) de la *Apología* (22d7), un saber que está por encima y regula a los otros saberes[234], sea un conocimiento del cono-

[234] En *Cármides* (166b y ss.) se habla de este saber especial como un saber del saber, es decir, como un saber que es capaz de conocer y evaluar los demás sabe-

cimiento o sea el saber útil (*óphelos*)[235]. Esa especial importancia hace que los fallos en el ámbito de la política por parte de los magistrados sean mucho más dañinos que los fallos de cualquier artesano (*Recuerdos* I 2, 9).

Esta nueva ciencia socrática recibe en algunos casos el nombre de *ciencia real*, *basiliké* (*téchne*)[236]. Así ocurre en Jenofonte: «¡Por Zeus!, dijo Sócrates, aspiras a la virtud más bella y a la más grande de las artes, pues es un arte de reyes y se llama «arte real». Pero ¿has reflexionado si es posible, sin ser justo, llegar a ser bueno en ese arte?»[237] (*Recuerdos* IV 2, 11). En otros casos se denomina *ciencia política* (*politikè téchne*)[238], denominación habitual en el gran discurso del *Protágoras*[239].

El texto de Jenofonte plantea dos cuestiones:

1) La calificación del arte real como la *virtud* más bella (*kallístes aretês*) y el *arte* más grande (*megístes téchnes*), es decir, la equivalencia entre virtud y saber.

2) Como consecuencia, no se puede ser bueno en este arte sin ser justo.

res. Es problemático (Kahn 1999, 197-203) si este saber existe e incluso si es posible que exista (168a, 169d, 172c), lo cual puede ser un indicio de los esfuerzos platónicos por dar cuerpo a este saber superior, que hallará expresión plena en la *República* VI. Kahn (1999, 209) considera que solo a partir de la *República* VI pueden entenderse estos balbuceos del *Cármides* y de los llamados «threshold dialogues». Ahora bien, esta ciencia, que habilita al gobernante para serlo en plenitud, se halla ya en los primeros diálogos y en Jenofonte, lo cual prueba que no se trata de una mera escritura proléptica, sino de un auténtico proceso de descubrimiento (o invención), maduración y perfeccionamiento de la citada ciencia por parte de Platón.

[235] En el primer caso, en *Cármides* (166c) y, en el segundo, en *Eutidemo* (288e-289a, 292b4-c).

[236] Esta misma denominación la hallamos en diálogos llamados dudosos, como *Minos* (320c1) o *Los Rivales* (138b15, 138c9). También en *Eutidemo* (291b5, c5, d7, 292a4) se habla del arte regio que hace buenos y sabios a los hombres. Kahn (1999, 396) considera que los pasajes de *Recuerdos* IV 2, 12-20 dependen de los pasajes citados del *Eutidemo*.

[237] De modo similar en II 1, 17.

[238] *Eutidemo* 291c4 afirma que el arte político y el arte regio es un solo arte.

[239] A partir de este hecho, se puede conjeturar que la denominación *politikè téchne* fuera la denominación preferente en los escritos de Protágoras.

Esto significa que la ciencia real o ciencia política es una ciencia práctica[240], en la que el sabio es al mismo tiempo y, por el hecho de serlo, virtuoso[241].

Los textos de Platón y Jenofonte permiten detallar algunos rasgos fundamentales de este saber:

a) El contenido afecta, en primer lugar, al gobierno de uno mismo (*heautoû árchonta*) (*Gorgias* 491d7) y, sobre todo, de la ciudad, es decir, lo relacionado con los asuntos políticos (*tà politiká*), el mando (*árchein*) y el gobierno (*kybernétes*). El arte de mandar se aplica a diversos dominios:

> Lo que yo quiero decir es que quien quiera que sea el que mande, si conoce lo que tiene que saber y es capaz de poner los medios, será un buen jefe (*agathòs… prostátes*), tanto si tiene que mandar un coro, una casa, una ciudad o una guerra» (*Recuerdos* III 4, 6)[242]. El experto en este saber deberá conocer la virtud, la felicidad y la justicia, y conocer también el buen uso de lo que las demás técnicas nos proporcionan (*Eutidemo* 288e-289a, 292b4-c1).

b) El objetivo que persigue el arte político es hacerse mejor a sí mismo y a los ciudadanos, el doble aspecto individual y po-

[240] En este sentido, Aristóteles se hace cargo de este planteamiento en sus obras éticas. Dice, en efecto, que en las ciencias prácticas «investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella» (*Ética Nicomáquea* 1103b27) y antes ha afirmado que la ciencia sobre el fin último, el bien y lo mejor (*t´agathòn kaì tò áriston*), será «la ciencia principal y eminentemente directiva. Tal es manifiestamente la política» (1094a26).

[241] El intelectualismo socrático en consecuencia presupone la unidad del alma y la identidad de pensamiento y voluntad. El enunciado «El sabio es virtuoso» sería para Sócrates un enunciado analítico.

[242] En los *Rivales* 138c se dice: «Entonces, al parecer, son una misma cosa rey, tirano, político, administrador, amo, sabio y justo (*basileús, týrannos, politikós, oikonómos, despótes, sóphron, díkaios*). Y constituyen un mismo arte el real, el tiránico, el político, el económico, la justicia y la sabiduría (*basiliké, tyranniké, politiké, despotiké, oikonomiké, dikaiosýne, sophrosýne*)». Aristóteles replicará, quizá pensando en estos textos académicos, que «no tienen razón, por tanto, lo que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos (*politikòn, basilikòn, oikonomikòn kaì despotikón*)» (*Política* 1252a7).

lítico. El aspecto individual es condición necesaria para el político, pero el individual aspira a la plenitud en la actividad política; de ahí la misión socrática, entendida como despertar al dormido y aguijonear al caballo grande pero perezoso. La misión socrática es pública, aunque se ejerce a título privado, no como magistrado político.

c) El arte político se adquiere como todas las demás artes: con dedicación y aprendiendo de los maestros. Por lo que toca a la primera condición, lo único particular es que la ciencia política requerirá más esfuerzo, por ser más difícil:

> En cambio, entre los que están deseando llegar a ser buenos oradores y dedicarse a la política, algunos piensan que sin preparación ni práctica (*paraskeuê kaì epimeleías*) serán capaces de realizarlo espontáneamente (*autómatoi*) y de repente. Sin embargo, lo cierto es que estas artes parecen tanto más difíciles de ejecutar que aquellas que, siendo más los que se afanan en ellas, son muchos menos los que consiguen realizarlas. Por ello, es evidente que necesitan una ejercitación más asidua y más intensa los que se dedican a ellas que quienes aspiran a las otras (*Recuerdos* IV 2, 6-7).

Numerosos pasajes abundan en esta misma idea, el *Alcibíades* I de manera particular.

d) Una cuestión vital para el pensamiento socrático y para el giro filosófico que se propone consiste en determinar quién o quiénes son los maestros del arte político. La refutación de los sofistas y de su noción de arte y virtud política implica el desenmascararlos como falsos maestros de una sabiduría aparente. Dicha actividad refutativa se expresa de modo especial en la *Apología* y también en otros diálogos, como el *Protágoras* o el *Gorgias*. Frente a los sofistas, Sócrates se ofrece como el verdadero maestro de la verdadera ciencia política.

Las palabras finales de los *Recuerdos* responden a la imagen de Sócrates como el sabio autosuficiente que nunca se equivoca, el maestro de virtud, piadoso, justo y dueño de sí, que predica con el ejemplo:

> Para mí, siendo tal como lo he descrito, tan piadoso que no hacía nada sin el asentimiento de los dioses, tan justo que no habría hecho el más pequeño daño a nadie, sino que ayudaba muchísimo a los que le trataban, con tal dominio de sí mismo que nunca pudo preferir lo más agradable a lo mejor, tan prudente que *nunca se equivocaba cuando juzgaba lo mejor y lo peor, sin necesitar ayuda alguna, sino que se bastaba para el conocimiento de estas nociones, capaz de expresarlas de palabra y definirlas, hábil para examinar a los demás, refutarles en sus errores y dirigirlos hacia la virtud y la bondad*, a mí, como digo, me parecía todo lo mejor que podría ser un hombre y el más feliz del mundo.

Sócrates, en su tarea docente, ejerce como tal sabio. En unos casos, hace desistir a quien no considera apto para ejercer tareas políticas. Así lo hace con Glaucón, el hermano de Platón (*Recuerdos* III 6). Otras veces anima a intervenir en la política a quien, teniendo cualidades para ello, no se atreve por causa del miedo o de la vergüenza que supone hablar en público. Así ocurre en el caso de Cármides, el cómplice de Critias en el gobierno de los Treinta Tiranos (*Recuerdos* III 7)[243].

En *Alcibíades I* hallamos el modelo típico de la intervención socrática. Alcibíades, a punto de subir a la tribuna, es retenido por Sócrates, quien le convence de que no dispone todavía del saber necesario para dar consejos acertados a los atenienses.

[243] Eliano (*Historias curiosas* 2.1) narra una historia semejante relacionada, en este caso, con la timidez de Alcibíades. En el texto de Eliano, como en el de Jenofonte, aparece el verbo «despreciar» (*kataphroneo̲*), un término inquietante que aparece también en el *Critón* (49d4) para referirse a la relación de mutuo desprecio entre los que aceptan o rechazan la ética socrática. Es la vergüenza o timidez que siente el orador al hablar en presencia de los más insensatos y más débiles (*aphronestátois te kaì asthenestátois*), es decir, los oficios manuales. Esa timidez frente a los más débiles se cura conociéndose uno a sí mismo (*tò heautoû exetázein*) (3.7.9). De manera similar, en *Alcibíades* I (132b), el antídoto para ocuparse de las cosas de la ciudad es el conocimiento de sí, el cual, a su vez, debe proporcionar al orador la seguridad para enfrentarse a los sectores más «débiles e insensatos» de la asamblea, es decir, según relata el texto de Jenofonte, los bataneros, zapateros, albañiles, herreros, campesinos, comerciantes o mercaderes (III 7, 6).

Desde otra perspectiva, en la *Apología* Sócrates proclama su actividad crítica y exhortativa como el mayor de los servicios (*megístēn euergesían*) a los atenienses (36c4) y proclama como verdad fundamental que «el supremo bien (*megíston agathón*) para un hombre viene a ser hablar a diario de la virtud» (38a2).

En este contexto, amplio y persistente en los más diversos textos, cobra un sentido fuerte el aserto socrático del *Gorgias*: «Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos» (521d)[244]». Tal ejercicio de la política, en la medida en que no era como magistrado, debe referirse sin duda a una doble actividad: la construcción de una ciencia política propiamente dicha, en un proceso de constante indagación, y la puesta en práctica y ejercicio de dicha ciencia entre sus seguidores y sus conciudadanos.

El ideal político configurado por la ciencia socrática suponía la instauración de un nuevo sistema de gobierno, pues el sistema vigente, la democracia, contradecía el primer axioma de la ciencia socrática, la prioridad del conocimiento sobre cualquier otro sistema de legitimación, sea la elección sea el sorteo de los magistrados.

Sócrates busca y propone un nuevo arte de gobernar, tanto de gobernarse a sí mismo, como de gobernar a la ciudad. Por esa razón, la ciencia suprema socrática es la ciencia política.

8.3. Los dos géneros de vida

Uno de los signos de identidad del pensamiento socrático consiste en llevar aparejado un modo de vida. El elemento más

[244] Dodds afirma que Sócrates, al decir que no es político (473e), solo se contradice de manera formal, pues, aunque Sócrates no toma parte en la política, al hablar siempre *pròs tò béltiston* está realizando la tarea del político, tanto cuanto puede hacerlo un ciudadano privado. Dodds añade que, con independencia de lo que podamos pensar del Sócrates histórico, «fue probablemente Platón el primero que descubrió en las enseñanzas de su maestro la fundación de un nuevo ideal político, pero uno que nunca podría ser realizado en Atenas» (1990, ad loc. 369).

significativo del modo de vida socrático es el principio moral según el cual «jamás es recta la acción injusta, ni la réplica a la injusticia ni devolver mal por mal» (*Critón* 49c).

Este principio se encuentra expresado en el *Critón* y Sócrates lo esgrime contra la pretensión de Critón de que acepte huir de la cárcel. Sócrates, en efecto, ha sido objeto de injusticia, pero, si en respuesta a la injusticia huye de la cárcel, causaría un daño a las leyes de Atenas y cometería injusticia contra ellas. Por ello, no puede moralmente huir de la cárcel.

Este principio moral implica la cancelación del principio básico de la ética griega convencional, aquel que se resume en «hacer bien a los amigos y mal a los enemigos»[245]. Frente a este precepto propio de la moral de la mayoría (los *polloí*, que son los que deciden en el sistema democrático), Sócrates propone un principio superior, que implica negar la segunda parte del mandato tradicional. Donde se dice que «hay que hacer mal a los enemigos», se debe decir, en la ética socrática, «no hay que hacer mal a nadie en ningún caso». Se entiende que no se debe cometer injusticia con nadie ni hacer daño a nadie, ni aunque previamente se haya sido objeto de injusticia, como es el caso de Sócrates. Sócrates, por tanto, prohíbe cometer injusticia (*adikeîn*) y, en particular, responder con injusticia a la injusticia cometida (*antadikeîn*)[246], así como hacer daño (*kakourgeîn*) y, en particular, responder al daño con daño (*antikakourgeîn*).

Hay varias observaciones que me parecen importantes sobre este principio moral.

La primera es que la persona justa nunca cometerá una injusticia. Como ya he señalado[247], este argumento es utilizado

[245] *Supra* Cap. 3 «El giro ético».

[246] Vlastos (1991, 179) señala, de manera muy pertinente, que en este aspecto (es decir, en la conducta hacia los enemigos) Sócrates fue un revolucionario mientras que en lo relativo a la conducta de sus conciudadanos con los que eran socialmente inferiores, como esclavos, mujeres y extranjeros, fue un conformista, pues nunca la puso en cuestión.

[247] *República* 335d. *Supra* Cap. 3 «El giro ético».

por Sócrates en la refutación de la moral convencional. Por tal motivo, la prohibición de cometer injusticia no podría ir dirigida a personas que son completamente justas, en cuyo caso la prohibición sería superflua, como lo sería prohibir al fuego que queme. Como los humanos son aspirantes a la plena justicia, pero no completamente justos, o aspirantes a la plena sabiduría (*filósofos*), pero no sabios completos, pues solo el dios es sabio y justo, es necesario disponer de normas que nos recuerden de modo constante el objetivo de la vida, de las cuales la más importante es el principio enunciado de que «jamás es recta la acción injusta» (*Critón* 49d).

La segunda tiene que ver con el castigo, que en el caso socrático se entiende como purificación. Para Sócrates, el castigo nunca puede ser considerado ni una injusticia ni tan siquiera un daño. Por tanto, si alguien ha delinquido y recibe un castigo, no se comete injusticia con él, sino todo lo contrario.

> En todo caso, yo establezco esto así y afirmo que es verdad; y, si es verdad, el que quiera ser feliz debe buscar y practicar, según parece, la moderación y huir del libertinaje con toda la diligencia que pueda, y debe procurar, sobre todo, no tener necesidad de ser castigado: pero si él mismo o algún otro de sus allegados o un particular o la ciudad necesita ser castigado, es preciso que se le aplique la pena y sufra el castigo si quiere llegar a ser feliz (*Gorgias* 507cd).

Para Sócrates recibir el castigo es el mayor de los bienes para el que ha cometido alguna injusticia. Tanto es así que, incluso desde la perspectiva de la moral convencional,

> en el caso de que nuestro enemigo cometa injusticia con otro, hay que conseguir por todos los medios, con obras y palabras, que no pague su culpa ni vaya ante el juez; y si va, procurar que sea absuelto y no reciba castigo nuestro enemigo; y si ha robado gran cantidad de oro, que no la restituya, sino que la retenga y la gaste de manera injusta e impía en sí y en los suyos; si ha cometido un delito que merece la muerte, procurar que no muera a ser posible nunca, sino que viva inmortal en la perversidad, y de no ser así, que su vida se prolongue en este estado el mayor tiempo posible (*Gorgias* 481a).

Pero, además, imponer el castigo merecido fijado por la ley no es obrar mal ni hacer daño, sino todo lo contrario: «Pues en mi opinión, Polo, el que obra mal y es injusto es totalmente desgraciado; más desgraciado, sin embargo, si no paga la pena ni obtiene el castigo de su culpa, y menos desgraciado si paga la pena y alcanza el castigo por parte de los dioses y de los hombres» (*Gorgias* 472e).

Pagar la pena y ser castigado por la injusticia es lo mejor que puede ocurrirle al que ha delinquido, pero el castigo lo es si es impuesto conforme a la ley. Ningún individuo puede obligar a pagar la pena ni castigar la injusticia. Si hace tal cosa, está obrando injustamente y esa obra injusta está prohibida por el mandato de Sócrates. Por ese motivo, de acuerdo con el *Critón*, Sócrates no puede moralmente, es decir, siendo justo, huir de la cárcel, pues tal decisión supondría hacer un mal a las leyes.

En este sentido, del mandato de Sócrates se sigue como consecuencia la negación de la ley del talión: nadie puede tomarse la justicia por su mano; nadie puede responder, al margen de la ley, a una injusticia recibida.

Se supone, por tanto, que el castigo lo impone quien puede (quien tiene facultad para ello) conforme a un sistema legal (es decir, el sistema judicial establecido por la constitución).

Tras el mito escatológico del *Gorgias*, Sócrates concluye afirmando que «es necesario precaverse más de cometer injusticia que de sufrirla [...], que si alguno se hace malo en alguna cosa, debe ser castigado, y este es el segundo bien después del de ser justo» (527b). Estos preceptos configuran un modo de vida que resulta también útil después de la muerte (527b). Podríamos calificar esta moral de escatológica en cuanto que ordena la vida terrenal en función del más allá. Por eso, «que el alma vaya al Hades cargada de multitud de delitos es el más grave de todos los males» (522e).

El castigo, en la moral socrática, concordante con la perspectiva órfico-pitagórica tiene sentido como purificación, a di-

ferencia del castigo como venganza o del castigo como corrección (*euthýnai*), según lo entendía Protágoras (*Protágoras* 324ab).

La tercera observación se refiere a que el mandato socrático se expresa en la forma de prohibición o mandato negativo: «No realizar ningún acto injusto». No se menciona un mandato positivo. La regla de oro de esta moral enseña a no hacer nunca el mal a nadie[248] y, por tanto, a no devolver el mal recibido.

El propio Sócrates nos ofrece un ejemplo de aplicación del principio moral. Me refiero al caso de León de Salamina[249], como relata el propio Sócrates:

> Pero cuando vino la oligarquía, los Treinta me hicieron llamar al Tolo, junto con otros cuatro, y me ordenaron traer de Salamina a León el salaminio para darle muerte; pues ellos ordenaban muchas cosas de este tipo también a otras personas, porque querían cargar de culpas al mayor número posible. Sin embargo, yo mostré también en esta ocasión, no con palabras, sino con hechos, que a mí la muerte, si no resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo, pero que, en cambio, me preocupa absolutamente *no realizar nada injusto e impío*. En efecto, aquel gobierno, aun siendo tan violento, no me atemorizó como para llevar a cabo un

[248] Confróntese este principio socrático con la regla de oro de la moral definida por Darwin: «El sentido moral es quizás la mejor y más clara demarcación entre el hombre y los animales inferiores; pero no tengo necesidad de añadir nada sobre este asunto, puesto que no ha mucho me he esforzado en demostrar que los instintos sociales, primer principio de la moral del hombre, ayudados de las facultades intelectuales activas, y los efectos del hábito, nos llevan naturalmente a la regla de oro que nos enseña «a querer para los otros lo que queremos para nosotros mismos» («as ye would that men should do to you, do ye to them likewise»), verdad que forma el fundamento de la moral». Darwin (1991, 128).

[249] La ejecución de León de Salamina, «que era y tenía fama de ser un hombre digno y no había cometido ninguna injusticia» (Jenofonte, *Helénicas* II 3, 39), debió de acentuar las discrepancias en el gobierno de los Treinta entre los moderados de Terámenes y los radicales de Critias, lo que acabaría con la ejecución del primero. Este hecho permite suponer que Sócrates, al desobedecer la orden de los Treinta de participar en la detención y ejecución de León, se situaba en una línea de oposición a Critias, lo cual, como afirma en la *Apología* 32d, le hubiera podido costar la vida «si el poder de los tiranos no hubiera sido derribado tan pronto».

> acto injusto, sino que, después de salir del Tolo, los otros cuatro fueron a Salamina y trajeron a León, y yo salí y me fui a casa. Y quizá habría perdido la vida por esto, si el régimen no hubiera sido derribado rápidamente. De esto, tendréis muchos testigos (*Apología* 32cd).

Sócrates considera su comportamiento como prueba de que no temía a la muerte y que su principio moral era absoluto e incondicional. Expresada mediante el principio «*no realizar nada injusto e impío*», la moral socrática es una moral centrada en el agente, por cuanto persigue protegerlo de cometer injusticia mediante la abstención de actuar. Así ocurrió en el caso citado: Sócrates se fue a casa y los otros realizaron el acto injusto. León de Salamina fue asesinado, pero ese hecho ya no importa, porque la abstención de actuar (*no realizar nada injusto*) empieza y termina en Sócrates. Demócrito formulaba con mayor claridad un pensamiento semejante: «Bello es impedir que alguien cometa injusticia; y si ello no es posible, al menos no hacerse su cómplice» (B38). Sócrates sólo alude a la segunda parte de la sentencia democrítea, ¿pero qué pensaba de la primera?

Si Trasímaco habla de la justicia como el bien de otro[250], Sócrates insiste en que la justicia redunda en el bien del propio agente. La justicia beneficia, en primer lugar, al hombre justo. Annas (1988, 157) considera que las teorías morales se pueden dividir en dos clases: centradas en el agente y centradas en el acto. La socrática sería una típica de las primeras, mientras que el utilitarismo o el kantismo serían de las segundas. Ahora bien, esta clasificación encubre una cues-

[250] Platón pone esta tesis en boca de Trasímaco (*República* 343c1 y 367c3); más adelante (392b3), esta tesis se atribuye a poetas y cuentistas, cuyos relatos deberían ser prohibidos. Aristóteles afirma que «la justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros; hace, en efecto, lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero. El peor de los hombres es el que usa de maldad incluso consigo mismo y con sus amigos; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro, porque esto es difícil de hacer. Esta clase de justicia no es, por tanto, una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria a ella no es una parte del vicio, sino el vicio total» (*Ética nicomáquea* 1130a3; se repite la misma idea más adelante 1134b5).

tión fundamental, que Aristóteles expresa con nitidez y contundencia: «Por necesidad lo justo y lo injusto requieren más de una persona» (*Ética nicomáquea* 1138a20-21)[251]. En efecto, el agente es el que actúa, pero su acto, si es un acto moral, deberá contemplar necesariamente un sujeto afectado por ese acto moral, un sujeto que es semejante al agente. Este añadido supone que se contempla la acción moral necesariamente en un marco de relaciones sociales.

Una diferencia de fondo en las disputas de Sócrates con los sofistas residía en la cuestión de si el sujeto debe considerarse en su individualidad o si es necesario tener presente el marco de las relaciones sociales. ¿Se debe especificar este escenario de relaciones en una teoría sobre la justicia? Sócrates respondería que no, mientras que los sofistas, en particular, Protágoras o Trasímaco, como la moral convencional representada por Céfalo y Polemarco en el libro I de la *República*, responderían que sí.

Sócrates no necesita este marco relacional porque el semejante, sea León de Salamina o cualquier otro, solo interviene de manera secundaria en el acto moral propiamente dicho.

Para los convencionalistas o relativistas, por el contrario, a diferencia de lo que ocurre con los movimientos del sol, cuya realidad reside en la estructura cósmica, las nociones de justicia e injusticia, el orden justo de la polis, no puede basarse sino en convenciones y acuerdos, es decir, en las creencias éticas más «vulgares» (*phortikà*), como el propio Platón se ve obligado a reconocer en la *República* (442e) y como admite el propio Aristóteles, cuando recuerda que «los que objetan que no es un bien aquello a lo que todos tienden, me temo que no

[251] Aristóteles, en este mismo pasaje, afirma que, *metafóricamente y por semejanza*, «puede hablarse, no de una justicia de uno para consigo mismo, sino de una justicia entre ciertas partes de uno» (*Ética nicomáquea* 1138b5), en referencia al alma racional y la irracional. Lo que para Sócrates sería el escenario ético básico de la injusticia, para Aristóteles lo es solamente en sentido metafórico. Para Platón, la justicia, en expresión de Annas (1988, 163), debería definirse como «armonía psíquica».

dicen nada razonable. Decimos en efecto que *lo que todo el mundo cree es realmente así, y el que intente destruir esta seguridad no encontrará en modo alguno otra más digna de crédito*» (*Ética nicomáquea* 1172b36-1173a2).

Aparte del principio moral mencionado, Sócrates en el *Gorgias*, habla de dos modos de vida enfrentados:

> Por consiguiente, es absolutamente forzoso, Calicles, que el hombre moderado, según hemos expuesto, ya que es justo, decidido y piadoso, sea completamente bueno; que el hombre bueno ejecute sus acciones bien y convenientemente, y que el que obra bien sea feliz y afortunado; y al contrario, que sea desgraciado el perverso y que obra mal; este hombre es precisamente todo lo contrario del moderado, es el desenfrenado al que tú alababas (*Gorgias* 507c).

Si este texto del *Gorgias* contrapone dos modos de vida opuestos, el moderado (*sóphron*) frente al desenfrenado (*áphron*), el *Critón* expone la enemistad latente entre ambos modos de vida:

> Luego no se debe responder con la injusticia ni hacer mal a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba de él. Procura, Critón, no aceptar esto contra tu opinión, si lo aceptas; yo sé, ciertamente, que esto lo admiten y lo admitirán unas pocas personas. No es posible una determinación común para los que han formado su opinión de esta manera y para los que mantienen lo contrario, sino que es necesario que se desprecien unos a otros, cuando ven la determinación de la otra parte (*Critón* 49cd).

Este pasaje y otros muchos del *Critón* en que se expresa una opinión reiterada y constante de crítica hacia la mayoría contribuye a configurar un doble espacio: el de la mayoría y el pequeño grupo socrático. El elemento que conforma la división es en este caso el principio moral mencionado, cuyo rasgo más llamativo, como ha indicado Vlastos, es el rechazo a la represalia cuando se es injustamente tratado.

Tanto el texto del *Gorgias* como el del *Critón* coinciden en el procedimiento para definir el modo de vida socrático. No se trata de una descripción o enumeración de los rasgos que conforman el género de vida socrático, los cuales permitirían establecer las diferencias con otros modos de vida. En ambos casos, Sócrates parte de un par de opuestos[252]: el moderado (*sṓphrōn*) y el desenfrenado (*áphrōn*), dos opuestos sin término medio, que dividen a los ciudadanos en dos grupos disjuntos. No se puede estar incluido al mismo tiempo en los dos grupos. Lo mismo ocurre con el texto del *Critón*, donde los defensores de la moral convencional (hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos) constituyen un grupo incompatible con los socráticos.

La misma construcción teórica, mediante el recurso a la lógica de los contrarios incompatibles, sitúa a Sócrates en el escenario del antagonismo entre los dos grupos, afectados por un desprecio mutuo (*kataphroneîn*). No se trata solamente de que los socráticos reciban el desprecio de la masa (los *polloí*), sino de que ambos grupos, por necesidad (*anánkē*), se despreciarán mutuamente. Por lo tanto, en la moral socrática, incompatible con la moral de la mayoría, existe algo que conlleva de modo natural el desprecio a la mayoría. Al mismo tiempo Sócrates dice que eso mismo ocurrirá también en la masa hacia los socráticos. Por parte de Sócrates hay un reconocimiento del desprecio que su grupo siente hacia la multitud. Tal reconocimiento tiene el valor de la confesión de parte. Ahora bien, ¿por qué supone Sócrates que la actitud de la otra parte será semejante, es decir, de desprecio? Cabe suponer que Sócrates tuviera presente las leyes de defensa de la democracia en las que se habla de «dar muerte tanto de palabra como de obra, con mi voto como por mi propia mano, en la medida en que pueda, a quien destruya el régimen democrático que en Atenas hay»[253]. Aun cuando estas leyes no eran de aplicación por los decretos de amnistía, es de suponer que estarían vigentes en la memoria de los ciudadanos tras el episodio trágico de los Treinta Tiranos.

[252] *Infra* Cap. 9.3 «La lógica de contrarios».

[253] Andócides, *Sobre los misterios* 94-98.

Sea como sea, el antagonismo se expresa en el propio constructo lógico[254], aun cuando no quepa establecer ninguna relación de causa efecto entre el constructo lógico y la realidad del conflicto[255] entre Sócrates y la ciudadanía ateniense.

La incompatibilidad del modo de vida socrático se manifiesta igualmente en el ámbito de la enseñanza. Al contrario que Sócrates, los sofistas perciben un salario por sus enseñanzas. Los sofistas cobran, Sócrates no cobra: unos y otro son tan incompatibles como la afirmación y la negación. La relación de Sócrates con sus discípulos es como la relación de amor, mientras que la de los sofistas con los suyos es como la relación de servidumbre o de prostitución[256]. Los sofistas se prostituyen, Sócrates se entrega generosamente.

[254] Los dos paradigmas del *Teeteto* (172b-177c) se construyen de modo análogo. La confrontación entre el filósofo y el orador, aun cuando pueda parecer alejada de la persona de Sócrates en algunos aspectos, conserva rasgos del modo socrático de vida. Así por ejemplo, el filósofo es un ser libre, mientras el orador está constreñido por la clepsidra (oposición «libre y esclavo»). También es socrática la idea de que el filósofo hace el ridículo en el mundo de la política: «En todos estos casos una persona así sirve de mofa al pueblo, unas veces por su apariencia de soberbia, y otras por el desconocimiento que tiene a sus pies» (175b). Sócrates también suscribiría la afirmación de que «la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta» (176c). Los dos paradigmas, finalmente, se definen como «el de la divinidad (*theîos*), que representa la felicidad suprema, y el que carece de lo divino (*átheos*), al cual le corresponde el infortunio más grande» (176e).

[255] Delacampagne (2000, 177-197) dedica un capítulo a la «violencia del concepto» y llega al extremo de sostener que operaciones intelectuales, como categorizar o clasificar, son en sí mismas gestos violentos.

[256] Jenofonte cuenta que Sócrates «nunca fomentaba la codicia en sus discípulos, pues además de liberarles de otras apetencias no intentó cobrar dinero a los que deseaban su compañía. Rodeándose de esta abstención pensaba que aseguraba su libertad. En cambio, a los que aceptaban un salario por su conversación les acusaba de venderse como esclavos (*andrapodistás*), porque se obligaban a conversar con aquellos de quienes recibían dinero» (*Recuerdos* I 2, 5-6). Todavía más explícito es el siguiente texto: «Antifonte, entre nosotros se considera que tanto la belleza como la sabiduría se pueden tratar de manera elogiosa o vil. Si uno vende su belleza por dinero a quien la desee, eso se llama prostitución, pero si alguien conoce a un enamorado que es un hombre de bien y se hace su amigo, entonces le consideramos juicioso y moderado. Con la sabiduría ocurre lo mismo: los que la venden por dinero a quien la desea se llaman sofistas, como si dijéramos bardajes (*pórnous*); en cambio, si alguien reconoce que una persona es de

Con independencia de lo que pudiera afirmarse de los pitagóricos, el modo de vida socrático introduce por primera vez desde la perspectiva de la filosofía, es decir, con argumentos filosóficos, una nueva división, la de filósofos frente a los ignorantes, que debe ser añadida a las ya conocidas, como son griego/bárbaro, hombre/mujer, libre/esclavo. Lo peculiar de esa división es que opera en el interior del grupo «griego/hombre/libre», conformando dos subgrupos: uno muy reducido, de personas excelentes, y otro amplio, la mayoría (*polloí*).

Sócrates, en este sentido, se dirige a un ser humano superior y minoritario frente a la mayoría incapaz de regir su vida mediante la inteligencia. Esta tesis implica la quiebra de la noción básica de la igualdad de los ciudadanos, que constituía el principio intangible de la democracia[257]. «Sócrates ciertamente no es un igualitario», afirma Rowe[258], antes bien cabe afirmar que la filosofía socrática proporciona la base del elitismo de nuestra tradición.

Son estos elementos concretos del pensamiento de Sócrates, no la filosofía en sí misma, lo que explica el inminente peligro de muerte que Sócrates percibe en el ejercicio de su actividad, que no es tanto una profesión cuanto lo que él considera una misión que le ha sido encomendada por la divinidad[259].

buen natural, le enseña todo lo bueno que sabe y le convierte en un buen amigo, entonces decimos que hace lo que corresponde a un hombre de bien» (*Recuerdos* I 6, 13).

[257] Aristóteles afirma que «el gobernante es guardián de la justicia, y, si de la justicia, también de la igualdad» (*Ética nicomáquea* 1134b1-2).

[258] Rowe (2001,76) da por supuesto que «Sócrates no es ciertamente un igualitario», lo que implica, en la Atenas del 400 a.C., que no es demócrata.

[259] A ese peligro que Sócrates afronta por causa de su actividad filosófica se refiere Platón en muchos pasajes de sus diálogos, no solo en diálogos tempranos como el *Critón*, la *Apología* o el *Gorgias*, sino también, como hemos visto, en diálogos posteriores, como la *República* (488bc, 496cd, 517a) o el *Político* (299bd).

IV

UNA FILOSOFÍA CONFLICTIVA

9. La analogía zoológica y la metáfora del pastor

La referencia al mundo de los animales en analogía con el mundo de los humanos es muy habitual en los diálogos de Platón lo mismo que en los escritos de Jenofonte. Se recurre a esta analogía particularmente en dos contextos: la educación y la acción de gobierno.

En el ámbito de la educación es donde el paralelismo entre mundo animal y mundo humano es más frecuente.

He aquí algunos pasajes de Jenofonte.

> No se dirigía, sin embargo, a todos por igual, sino que a quienes pensaban que gozaban de una buena disposición natural y despreciaban la enseñanza les explicaba que las que pasan por ser las mejores naturalezas son las que más educación necesitan, indicándoles que también los caballos más pura sangre, que son más briosos y bravos, si se les doma de jóvenes se hacen más serviciales y mejores, pero si se quedan indómitos resultan los más difíciles de manejar y los más baratos. Y los perros de mejor raza, infatigables y emprendedores para la caza, si se les educa bien resultan los mejores y los más útiles para las cacerías, pero, si no se les enseña, son ineptos, rabiosos y absolutamente indóciles. De la misma manera, los hombres con mejores disposiciones naturales, con mayor fuerza de espíritu y eficaces al máximo en lo que emprenden, si se les educa e instruye en lo que tienen que hacer, resultan excelentes y utilísimos, pues llevan a cabo los más numerosos y mejores servicios, pero si no se les educa ni se les instruye, son los peores y los más dañinos: no saben discernir lo que tienen que hacer, se lanzan a muchos negocios funestos, y como son altivos y violentos, resultan difíciles de manejar y de

> disuadir, con lo que causan muchos y terribles males[260] (*Recuerdos* IV 1, 3).

Añado un segundo texto semejante:

> A menudo se expresaba en este sentido con muchas personas, pero me consta que una vez tuvo la siguiente conversación con Hipias de Élide hablando de la justicia. De regreso a Atenas al cabo de mucho tiempo, Hipias se encontró con Sócrates cuando este estaba diciendo a unos discípulos lo sorprendente que era que, si un hombre quería enseñar a alguien a ser zapatero, carpintero, herrero o jinete, no tenía problema sobre a dónde lo mandaría para conseguir este fin (incluso algunos dicen que quien quisiera hacer justo a un caballo o a un buey tendría muchísima gente que se los adiestrara). En cambio, si alguien quiere aprender personalmente la justicia o enseñársela a su hijo o a su criado, no sabría dónde ir para conseguirlo (*Recuerdos* IV 4, 5).

La analogía zoológica se beneficia de su proximidad a las fábulas de Esopo[261]. A juzgar por las frecuentes referencias al mundo animal, es probable que Sócrates prestara especial atención a las fábulas, lo que se confirma en *Fedón* (60c, 60d, 61b)[262] y *Alcibíades* I 123a.

---

[260] Probable alusión a Alcibíades, Critias y Cármides, entre los alumnos de Sócrates que perpetraron «terribles males» (*pleîsta kaì mégista kaká*). Cármides, uno de los diez del Pireo durante el gobierno de los Treinta, fue condenado a muerte en ausencia en el 415 por la profanación de los misterios. Nails (2002, 91). Fue Sócrates el que le ayudó a superar su timidez para dedicarse a la política, según cuenta Jenofonte (*Recuerdos* III 7), como así ocurrió aunque solamente bajo los Treinta, no mientras estuvo vigente la democracia.

[261] Las fábulas de Esopo eran conocidas en la Atenas del tiempo de Sócrates, como muestran las comedias de Aristófanes (*Avispas* 566, 1259, 1401, 1446; *Paz* 129; *Aves* 471, 651).

[262] Según cuenta Platón, Sócrates, cuando se dispuso a escribir poesía impulsado por un sueño, se dio cuenta de que el poeta debía componer mitos y no razonamientos y que, al no ser diestro en mitología, pensó «en los mitos que tenía a mano y me sabía los de Esopo; de esos hice poesía con los primeros que me topé» (*Fedón* 61b). En *Alcibíades* I 123a Sócrates hace referencia a la fábula de la zorra y el león. Véase *supra* n. 1. Puede verse que los dos versos socráticos de la fábula esópica («Que la virtud no se juzgue por la sabiduría de un tribunal popular») se complementan con la teoría socrática que niega que los *polloí* y los tribunales populares posean conocimiento verdadero sobre la virtud.

La analogía zoológica se aplica también al ámbito de las relaciones sociales y no sólo al ámbito de la educación:

> ¿Por qué no les cuentas la fábula del perro?, le dijo Sócrates. Dicen que cuando los animales hablaban, la oveja le dijo a su amo: Es extraño lo que haces, porque a nosotras que te proporcionamos lana, corderos y queso, no nos das nada que no tomemos nosotras de la tierra, y en cambio al perro, que no te procura nada parecido, le haces partícipe de tu propia comida. Y que el perro al oírlo dijo: ¡Por Zeus!, es que yo soy quien os guarda para que no os roben los hombres ni los lobos os lleven, pues si yo no os protegiera, ni siquiera podríais pastar, por miedo a que os mataran. Dicen que entonces las ovejas estuvieron de acuerdo en que el perro tuviera trato preferente. Diles, pues, a tus parientas que eres como su perro guardián y cuidador, y que, gracias a ti, nadie les hace daño y pueden vivir trabajando con seguridad y a gusto (*Recuerdos* II 7, 13).

Jenofonte también recurre a la analogía con el mundo animal cuando se trata de los esclavos: «En cuanto a los esclavos, también es para ellos muy adecuada la educación que parece propia de animales para enseñarles a obedecer» (*Económicos* XIII 9). Previamente había afirmado: «Los animales en general aprenden a obedecer por dos procedimientos: recibiendo castigo cuando intentan desobedecer y siendo premiados con buen trato cuando atienden de buen grado»[263] (*Económicos* XIII 6-10).

Sócrates también aplica el paralelismo entre el mundo animal y el mundo humano a otras facetas que tienen que ver con el trato entre las personas y el modo de conducirse a la hora de solucionar los conflictos. Sócrates invita a Querécrates a tratar a su hermano con la misma afabilidad con que trataría a un perro leal, pero gruñón:

> Es extraño lo que dices, Querécrates. Si tuvieras un perro para tus rebaños que fuera leal y se mostrara agradable con los pastores, pero a ti te gruñera al acercarte, evitando enfadarte

[263] De ahí que Strauss (2004, 112) diga que «la obediencia requerida no se obtendrá sin violencia».

> intentarías apaciguarlo con tus caricias. En cambio, a tu hermano, que afirmas que es un gran bien cuando es contigo como debe ser, a pesar de que reconoces que eres capaz de portarte bien y de hablar amablemente, no intentas poner todos los medios para que sea contigo el mejor hermano (*Recuerdos* II 3, 9).

Sócrates compara a un guardaespaldas con un buen perro que cuida y vigila los movimientos de las ovejas:

> Después de conseguir Arquedemo este éxito y otros parecidos, de la misma manera que cuando un pastor tiene un buen perro los demás pastores quieren poner sus rebaños cerca de él para beneficiarse del perro, así, muchos amigos de Critón le pedían también que pusiera cerca de ellos como guardián a Arquedemo (*Recuerdos* II 9, 7).

Hay anécdotas sobre la vida de Sócrates que abundan en la misma línea. Cuando sus amigos le reprochaban su condescendencia con Jantipa, según cuenta Diógenes Laercio (II 37), Sócrates «decía que convivía con una mujer de mal carácter como los jinetes con caballos fogosos. "Pues así como aquellos, tras haberlos domado, fácilmente dominan a los demás, así también yo, tratando a Jantipa, fácilmente me habituaré a las demás personas"»[264].

Como contrapunto a esta posición socrática, conviene contemplar la opinión de Heródoto, crítico con quienes utilizan el mundo animal como pauta para comprender el mundo humano:

> También fueron los egipcios los primeros en observar el precepto de no yacer con mujeres en los santuarios ni entrar en ellos sin haberse lavado tras la relación con una mujer. Pues casi todos los demás pueblos, salvo egipcios y griegos, copulan en los santuarios y entran en ellos, tras una relación con una mujer, sin haberse lavado previamente, considerando que

[264] Diógenes Laercio (II 69) cuenta que Aristipo, preguntado en qué se diferencian los educados de los ineducados, replicó: «En aquello en que los caballos domados se diferencian de los indómitos».

> los hombres son como las demás bestias y teniendo en cuenta que ven aparearse en los templos y recintos sagrados de los dioses a todo tipo de bestias y de aves; por lo que deducen que, si ello no fuese del agrado de los dioses, tampoco las bestias lo harían. En fin, esto es lo que esos pueblos alegan para justificar su conducta, pero a mí no me resulta grata (Heródoto VI 64).

El paralelismo con el mundo animal tiene especial significación cuando se examinan cuestiones relacionadas con la función y tareas del gobernante. Hay dos metáforas que parece fueron usadas por Sócrates: la abeja reina y el pastor.

La abeja reina aparece en varios textos de Jenofonte. El texto más explícito es el siguiente pasaje de la *Ciropedia*, donde se habla del rey como el jefe de las abejas:

> Yo, rey, pues a mí me parece que tú has nacido designado por la naturaleza (*phýsei*) como rey, igual que en la colmena el jefe de las abejas (*ho tôn melittôn hegemón*) lo es por naturaleza; a él le obedecen siempre de buen grado las abejas y ninguna se aparta del lugar en que él se asienta, y, si se marcha a cualquier otro sitio, ninguna se queda atrás; tan fuerte es el ansia que ellas tienen de ser gobernadas por él (*Ciropedia* V 1, 24).

Platón apenas utiliza la metáfora, pero hay un pasaje en la *República* (520b), tras la alegoría de la caverna, donde se dice que el filósofo ha sido engendrado «para vosotros mismos y para el resto de la ciudad, en calidad de jefes y reyes, como los de las colmenas, mejor y más completamente educados que aquellos y más capaces, por tanto, de participar de ambos aspectos. Tenéis, pues, que ir bajando uno tras otro a la vivienda de los demás y acostumbraros a ver en la oscuridad»[265]. La vida de la colmena es, por tanto, un buen modelo de la polis.

La metáfora de la abeja reina ofrece problemas por la cuestión del género gramatical. De ahí que haya una continua osci-

[265] Los comentaristas admiten que se trata de una comparación socrática. De modo semejante *Político* 301de.

lación entre el femenino y el masculino. En la *Ciropedia*, donde se habla de la realeza de Ciro, y también en las *Helénicas* (III 2, 28), en las que se hace referencia a un líder político, se habla en masculino del jefe de las abejas, pero en los *Económicos*, donde se habla de las tareas de la casa que corresponden a la esposa, se habla de la jefa de las abejas o abeja reina (*he̲ tôn mellittô̲n he̲gemô̲n*)[266].

La metáfora del pastor tiene mayor transcendencia[267] en la historia de la filosofía política y además introduce un matiz que la aleja de todo lo que pudiera significar la literatura esópica, en la que el mundo animal aparece como espejo del mundo humano. En la literatura esópica, los dos mundos aparecen como mundos homogéneos y simétricamente enfrentados.

La metáfora del pastor es de otra naturaleza, porque su efecto principal es crear una diferencia radical en el interior de la especie humana dando origen a dos grupos heterogéneos: el pastor y las ovejas. El *pastor* tiene conocimiento y sabe lo que conviene a las ovejas. Las *ovejas*, en cambio, son incapaces debido a su falta de conocimiento de velar por su propio bienestar.

266 Aristóteles, en *Generación de los animales* 759a8, afirma que «la reproducción de las abejas comporta muchos problemas [...]». Habla de tres clases: los reyes o jefes (*basileôn, he̲gemôn*), las obreras (las abejas) y los zánganos. Habla de reyes o jefes, en masculino sin duda alguna, pero luego añade que «algunos afirman que los zánganos son machos y las abejas, hembras; otros, en cambio, que las abejas son machos y los zánganos, hembras». La discusión del problema es de gran interés. Aristóteles afirma que «no es *lógico* (*eúlogon*) que las abejas sean hembras y los zánganos machos: pues a ninguna de las hembras la naturaleza le concede armas para la lucha; sin embargo, los zánganos no tienen aguijón, mientras que todas las abejas lo poseen. Tampoco lo contrario es lógico, que las abejas sean machos y los zánganos, hembras: pues ninguno de los machos acostumbra a afanarse por su prole, y las abejas de hecho lo hacen». En *Investigación de los Animales* (553ab) se repite el masculino de reyes y jefes (*basileîs kaì he̲gemónes*). En este ejemplo se constatan de modo sencillo y evidente las relaciones entre los prejuicios ideológicos y las cuestiones de naturaleza científica.

267 En el *Político* 275b se hablará del «paradigma de pastores y boyeros» (*parádeigma poiméno̲n kaì boukólo̲n*), no solo de una mera metáfora.

Con independencia de las literaturas orientales, es bien sabido que la historia del gobernante como pastor comienza con Homero, quien aplica a muchos de los caudillos y jefes militares de su relato (Néstor, Atreo, Héctor y, sobre todo, Agamenón, como el principal de todos) el calificativo de «pastores de huestes» (*poiména laôn*). Es un epíteto reiterado tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*. Los trágicos, en cambio, no aplican ese epíteto a sus gobernantes[268], quizá porque en la democrática Atenas la metáfora podía resultar sospechosa. Si es así, cabe también suponer que quienes hicieran uso del epíteto homérico, no ya sólo como tal epíteto de la épica, sino con el fin de avalar algún tipo de tesis o ideal político, serían objeto de suspicacia por parte del *demos* y de los líderes de la democracia.

Parece que fue Pitágoras el primero en elogiar a Homero por el epíteto épico citado. Jámblico informa sobre el contenido de un libelo antipitagórico escrito por Ninón y titulado *Discurso sagrado* en el que se dice lo siguiente:

> El contenido de lo allí escrito era del siguiente tenor: honra a los amigos como a los dioses y a los demás sométels como a las fieras. Este mismo pensamiento los discípulos, en conmemoración de Pitágoras, lo expresaron en verso así:
>
> *A los compañeros los estimaba igual que a los*
> [*bienaventurados dioses,*
> *los demás, en cambio, no eran nada ni contaban*.
>
> Homero sobre todo debe ser alabado por aquellos versos en que dice *pastor de hombres*, pues indica que los demás son rebaño y que el gobierno debe estar en manos de unos pocos[269].

Con independencia del innegable carácter partidista del libelo de Ninón, se debe distinguir entre el hecho de adoptar o no el epíteto homérico y la interpretación. El uso del epíteto por los pitagóricos habría significado que estos eran partidarios de un

[268] Esquilo habla de *naôn poiménes* para referirse al patrón de nave (*Suplicantes* 767). Eurípides en *Helena* 1485 usa el término *poiménos* para referirse a la grulla que guía a la bandada en su viaje migratorio. Los trágicos no hacen uso de la metáfora del pastor para hablar de los gobernantes.

[269] *Vida pitagórica* 259-60.

sistema antidemocrático y tiránico. Esta interpretación explicaría el levantamiento revolucionario contra el poder de los pitagóricos en las ciudades del sur de Italia en torno al año 500 a.C.

Por otra parte, cabría suponer que los pitagóricos interpretaban el epíteto de Homero en el sentido de afirmar que, igual que el pastor cuida con atención a sus ovejas, el gobernante debe cuidar y preocuparse por el bien de los gobernados.

Esta doble interpretación es precisamente lo que hallamos en el primer libro de la *República* de Platón. En términos generales, Trasímaco se haría eco de la interpretación antipitagórica y afirmaría que el pastor se preocupa en realidad por sí mismo y por obtener el mayor beneficio posible de su ganado. Sócrates replica que, el pastor, *en cuanto* pastor, sólo persigue el bienestar del ganado que tiene a su cargo. Tanto Trasímaco como Sócrates aceptan la metáfora, discrepando en la interpretación. Para Sócrates el buen gobernante, como el buen pastor, sólo busca el bien de los que tiene a su cuidado[270]. Para Trasímaco, el gobernante, como el pastor, persigue su propio beneficio e interés. Sócrates razona siguiendo una pauta normativa, lo que deben ser las cosas y lo que corresponde en cada caso de acuerdo con la definición de los términos, mientras que Trasímaco se atiene a un análisis de la realidad sociológica. En este sentido, Sócrates tiene razón cuando afirma que el pastor, en cuanto pastor, es el que se cuida del bienestar de las ovejas, aunque probablemente deja de lado que el pastor es un asalariado o un esclavo al servicio de un amo cuyo interés se ajusta a la previsión de Trasímaco.

Si el origen pitagórico de la metáfora del buen pastor puede ser puesto en duda[271], el uso socrático cuenta con suficiente evidencia. Dodds (1990, 359) afirma que la comparación del

[270] Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1161a10-15. Platón, *Minos* 318a, 321c.

[271] Minar (1942, 63ss), acepta que puede haber alguna verdad en lo que dice Ninón, si bien no formulado en los términos del citado *Discurso sagrado*. Dodds (1990, 358) replica que la evidencia a favor de esa tesis es débil. Las posiciones de Ninón y de los pitagóricos guardarían cierta simetría con las de Trasímaco y de Sócrates respectivamente.

arte político con el cuidado del ganado, que comienza con Homero, en cuanto a su aplicación parece ser «especialmente socrática»[272].

Jenofonte, en los *Recuerdos*, alude en dos ocasiones a la metáfora del pastor gobernante. La primera se refiere al momento en que Sócrates cuestiona la política de los Treinta por el elevado número de ejecuciones que ordenaban llevar a cabo[273]:

> Pero la verdad se puso en evidencia, porque, cuando los Treinta condenaron a muerte a un gran número de ciudadanos de los más respetables e impulsaban a muchos al delito, Sócrates dijo que le parecería sorprendente que un pastor (*nomeûs*) de un rebaño (*agélē*) de vacas que hiciera menguar y empeorar su ganado no reconociera que era un mal vaquero (*boukólos*), pero más sorprendente todavía que un político que hiciera menguar y empeorar a los ciudadanos no se avergonzara ni reconociera que era un mal gobernante (*Recuerdos* I 2, 32).

En otra ocasión se refiere a un encuentro de Sócrates con alguien que había sido elegido general:

> ¿Por qué motivo, le dijo, crees que Homero calificó a Agamenón de «pastor de pueblos»? ¿No será porque, de la misma manera que un pastor debe cuidarse de que las ovejas estén a salvo y tengan lo necesario y cumplan el objetivo para el que se las cría, también el general debe procurar que sus soldados estén a salvo, tengan lo necesario y cumplan el fin por el que están en campaña? (*Recuerdos* III 2, 1).

En *Ciropedia* hallamos un eco de este mismo pensamiento aunque sin citar el verso homérico:

> Se recuerda un dicho de él que decía que las funciones de un buen pastor y de un buen rey son muy cercanas. Puesto que, decía, el pastor debía sacar partido de sus rebaños procurando su bienestar, el bienestar propio de los rebaños; de la misma

272 Dodds remite a textos de Jenofonte que analizaré a continuación y al libro I de la *República* 343ab.

273 Una crítica semejante, por razones de estrategia política, condujo al enfrentamiento de Critias con Terámenes y, finalmente, a la ejecución de este último.

> manera el rey debía sacar partido de la ciudades y de los hombres procurándoles bienestar (VIII 2,14).

No parece una casualidad que el relato de la Ciropedia comience precisamente con la metáfora del pastor y en general de los cuidadores de animales:

> Pensaba, además, que también los boyeros ejercen su mando sobre los bueyes, y los cuidadores de caballos, sobre los caballos, y que todos los llamados pastores con razón pueden ser considerados gobernantes de los animales que guardan; y, por cierto, que me parecía observar que todos esos rebaños obedecían más a gusto a sus pastores que los hombres a sus gobernantes. Los rebaños, en efecto, van por donde los llevan sus pastores, pacen en los lugares a donde les conducen y se abstienen de los que les prohíben; además, permiten a los pastores servirse tal como deseen de los productos que ellos dan. Es cierto, por otra parte, que nunca hemos tenido noticia de que rebaño alguno se haya sublevado contra su pastor, ni por no quererle obedecer, ni por no permitirle utilizar sus productos, sino son más hostiles con las personas distintas de los que los guardan y sacan provecho de ellos; los hombres, en cambio, contra nadie están más dispuestos a rebelarse que contra aquellos que advierten que intentan dirigirlos (*Ciropedia* I 1, 2).

El pastor y el domador de animales ofrecen un modelo práctico para la filosofía política que tiene la ventaja de ajustarse al modelo teórico de Sócrates: el sabio, el filósofo, es el pastor que, dotado de inteligencia, se convierte en el principio activo y dominante, el que gobierna, cuida y disciplina a las ovejas. Los ignorantes, el inmenso mundo de los *polloí*, que carece de inteligencia, deben someterse, en su propio beneficio al gobernante sabio. El modelo se corresponde también con la relación de servidumbre, donde el amo y el esclavo, el principio inteligente y el principio carente de inteligencia, constituyen una asociación en beneficio mutuo[274].

[274] En el mito de los pastores divinos de Platón, las distintas especies animales están pastoreadas por *daímones* y, por tanto, no existían los regímenes políticos (*Político* 268d-277c).

Esta línea socrática tendrá su prolongación y desarrollo en Platón y en parte en Aristóteles, particularmente en el libro X de la *Ética nicomáquea*.

Desde el paradigma del pastor o del amo y el esclavo[275], la humanidad es escindida en dos mitades heterogéneas, tanto por su cantidad como por su cualidad. En su versión teórica, esta escisión divide a la humanidad entre sabios e ignorantes. Los sabios, que conocen la verdad, son autónomos, saben qué deben hacer, cuándo y cómo. Los ignorantes, aparte del deficiente conocimiento y a causa de ello, necesitan el castigo para ser sometidos al camino del bien. Para ellos se promulgan las leyes, que suponen ejercer violencia cuando no es posible la persuasión[276]. Para los sabios no se hace la ley, pues el sabio está por encima de ella, como afirma Aristóteles no sin cierta brutalidad: «Pues creen que el hombre bueno y que vive orientado hacia lo noble obedecerá a la razón, mientras que el hombre vil que desea los placeres debe ser castigado con el dolor, como un animal de yugo»[277]. Por su parte, Clemente de Alejandría[278] refiere como socrática la sentencia según la cual «si por los buenos fuera, no existiría la ley».

[275] Un artículo, en parte olvidado, de Vlastos recuerda que «no hay diferencia en la teoría política de Platón entre la relación del amo con el esclavo y del soberano con los súbditos». Añade que «sean cuales sean los refinamientos de tal teoría, aparece de inmediato como una negación radical de la democracia» (1941, 293). Más adelante amplía notablemente la tesis: «Platón ataca la física jónica no sólo sobre bases filosóficas, sino también políticas, de modo que las conexiones políticas y cosmológicas de la esclavitud entran en juego en esta polémica» (1941, 300). Vlastos concluye que su estudio sugiere que los puntos de vista platónicos «sobre la esclavitud, el estado, el hombre y el mundo, todos ilustran un único patrón jerárquico y que la clave para este patrón está en su idea de *logos* con todas las implicaciones de una epistemología dualista. El esclavo carece de *logos*, lo mismo la multitud en el estado, el cuerpo en el hombre, y la necesidad material en el universo» (1941, 303). Vlastos puntualiza en su conclusión que hay un punto de vista alternativo al platónico, que se asocia con la física jónica y la teoría contractualista del estado.

[276] Strauss (2003, 74).

[277] *Ética nicomáquea* 1180a10.

[278] *Stromata* 4.3.10.

10. La ignorancia, antesala de la esclavitud

Aristóteles inicia su tratado sobre la política con un estudio de la casa (el *oîkos*), en la que confluyen tres comunidades básicas: el amo y el esclavo, el hombre y la mujer, el padre y los hijos.

Por lo que toca a la primera, el amo y el esclavo, Aristóteles formula de modo sistemático la doctrina de la esclavitud natural. Dicha doctrina se compendia en el siguiente enunciado: «El que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo[279] esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses»[280].

Por tanto, el estar en posesión de la inteligencia (*prónoia*) es el selector que permite discernir entre libre y esclavo por naturaleza, y no cualquier contingencia de naturaleza histórica como una coyuntural derrota militar, un secuestro o un endeudamiento.

Los antecedentes de esta teoría pueden ser rastreados en Platón. Vlastos[281] señala que hay usos en la literatura griega preplatónica en los que se habla de la obediencia a los gobernantes, a las leyes o a los padres en términos de esclavitud. Lo más habitual, sin embargo, es que la esclavitud se contemple como un mal que se debe vitar. Así Esquilo recuerda que los atenienses «de ningún varón vasallos (*hypḗkooi*) ni tampoco siervos (*doûloi*) son» (*Persas* 242).

En este sentido, la esclavitud es el lado negativo de la libertad política, la libertad de la polis respecto de potencias extranjeras y, dentro de una polis, la libertad del ciudadano en un sistema democrático frente al tirano. Frente a la tiranía, se exalta la libertad, sobre todo, la democracia, como ocurre en Atenas: «Esta ciudad no la manda un solo hombre, es libre. El

279 Tal vez por influencia de esta teoría aristotélica al esclavo se le designará con el término *sôma*. Polux 3, 78. Se habla de *sôma andreîon* y *sôma gynaikeîon* para referirse al esclavo y la esclava.

280 Aristóteles, *Política* 1152a31-34.

281 Vlastos (1941, 289-304).

pueblo es soberano mediante magistraturas anuales alternas y no conoce el poder de la riqueza, sino que también el pobre tiene igualdad de derechos», como proclama Eurípides (*Suplicantes* 405-408). «No hay más enemigo de un estado que el tirano. Pues, para empezar, no existen leyes de la comunidad y domina solo uno que tiene la ley bajo su arbitrio» (o.c., 429-31).

Como consecuencia, en Atenas los tiranicidas fueron exaltados y celebrados como auténticos libertadores.

En la ciudad antigua, junto a los ciudadanos que disfrutan de plenos derechos, existen también los esclavos, generalmente de origen extranjero, capturados en la guerra o hijos de esclavos. Se supone[282] que los esclavos, por serlo, carecen de determinados rasgos y cualidades que poseen los hombres libres. Así Sócrates, en el *Alcibíades* I 135c, afirma que el libre es el que tiene virtud y la falta de virtud es servil, pues «la falta de virtud es de naturaleza servil (*douloprepés*)», «mientras que la virtud es propia del hombre libre (*eleutheroprepés*)». *Eleútheros* se opone a *doûlos*, y *aneleútheros* significa tanto el que no es libre como indigno de un hombre libre.

Si esta es la situación en el ámbito de la política, en la literatura moral se habla también de esclavitud en el caso de la persona que está dominada por los placeres, por el temor o por la cobardía, por la avaricia o los deseos de riquezas.

El sofista Gorgias habla de diversos tipos de servidumbre moral: «Porque necesitan mucho dinero quienes mucho gastan y no quienes son dueños de los placeres de la naturaleza, sino los que son esclavos de los placeres (*douleúontes taîs hedonaîs*) y quienes buscan adquirir los honores con dinero y magnificencia» (B11a15). Demócrito proclamaba que «valiente no es solo el que vence a los enemigos, sino el que vence a los placeres. Algunos son amos de ciudades, pero esclavos de las

[282] Eurípides cita numerosos casos en que el esclavo, además de expresar elevados y nobles sentimientos morales, puede incluso estar por encima de la moralidad de los libres. *Bacantes* 1027; *Helena* 728-33; *Ifigenia en Áulide* 312, *Ión* 854-56; fr. 831, 851.

mujeres» (B214). Otros filósofos y poetas insisten en la cara positiva de la moneda, es decir, la necesidad de ser dueños de sí frente a las riquezas, como se afirma en el *Anónimo de Jámblico* 4: «Es también necesario que todo hombre sea dueño y señor de sí mismo; lo será especialmente si uno es más fuerte que las riquezas frente a las cuales todos se corrompen, y si, despreocupado de su vida, vive empeñado en fines justos y persigue la virtud. En efecto, la mayoría es impotente frente a estas dos cuestiones».

Aunque los textos sean tardíos, este pensamiento moral tiene su origen en los Siete Sabios. Así se atribuye a Cleóbulo la sentencia: «domina el placer» (*he̱donês krateîn*). Periandro afirmaba que «los placeres son mortales y las virtudes inmortales» y Solón recomendaba «huir del placer que engendra dolor». Heráclito (B4) sugiere que quien se afana por los placeres del cuerpo se rebaja al nivel de los bueyes, que «son felices cuando hallan arvejas amargas». Epicarmo afirmaba que «los placeres para los mortales son piratas impíos, pues se hunde en el mar rápidamente el varón prisionero del placer» (B44a).

Los fragmentos éticos de Demócrito abundan en la crítica a los placeres, sobre todo al comer, el beber y el sexo (B235) y en todo caso recomienda elegir los placeres que van unidos a lo bello (B207). Recomienda así mismo la moderación porque acrecienta los placeres y hace mayor el gozo (B211)

Puede hablarse, en tercer lugar, de un estadio intermedio: es el de aquellas personas que, siendo libres desde el punto de vista legal, están constreñidos por la necesidad.

Así, Sócrates afirma que el filósofo «se comporta de tal manera que no se esclaviza a nada ni se esfuerza en ninguna actividad con tal energía que por su atención a un solo asunto pueda dejar abandonado todo lo demás, como hacen los artesanos, sino que se dedica a todo con mesura» (*Rivales* 136a). Se trata de la servidumbre a que están sometidos quienes están dedicados a una actividad que exige la especialización y, por tanto, quienes no pueden disponer de tiempo de ocio.

El filósofo, en este sentido, debe ser un hombre libre tanto de la servidumbre del placer, como de las obligaciones que impone la vida laboral. Mientras que la primera condición se satisface mediante el ejercicio, el entrenamiento y el control de la razón, la segunda depende de condiciones relacionadas con la clase social. En la *Apología*, Sócrates afirma que, debido a su misión, no ha tenido tiempo «de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar ni tampoco mío particular, sino que me encuentro en gran pobreza a causa del servicio del dios» (23b). Al mismo tiempo, los jóvenes que le siguen espontáneamente «son los que disponen de más tiempo, los hijos de los más ricos» (23c). Cuando solicita como pena alternativa el ser alimentado en el pritaneo, alega que un hombre pobre y benefactor necesita tener ocio para ejercer su tarea de exhortación (36d). El filósofo, en consecuencia, debe ser libre en los tres sentidos citados: político, moral y laboral.

¿Cuál de estos sentidos tiene prioridad?

La tesis socrática afirma que la auténtica libertad es la libertad moral, que consiste en el dominio de sí mismo (la *enkráteia*). El término *enkratḗs* venía siendo usado para hablar del dominio de alguien sobre personas o cosas[283]. Como sustantivo (*enkráteia*) aparece por primera vez en los textos de Platón y Jenofonte, por lo que cabe suponer que fuera Sócrates el que acuñó el término; como adjetivo nunca fue usado para hablar del «dominio de sí» en el sentido moral[284].

Si bien *enkratḗs* y *sṓphrōn* tiene significados diferentes, sin embargo hay un texto de Platón que los sitúa muy próximos entre sí:

[283] Dorion (2007).

[284] Dorion (2007, 137) explica el escaso uso de la palabra por parte de Platón por el hecho de que la *enkráteia* «no es ni una virtud ni una rama del conocimiento, sino una clase de habilidad o fuerza (*ischýs*) que es resultado del entrenamiento (*áskēsis*) impuesto sobre cuerpo y alma». Tal vez el que Jenofonte la use profusamente pudo ser un motivo más para que Platón se distancie del término.

«¿Qué entiendes por dominarse a sí mismo (*heautoû árchonta*)?» Sócrates responde: «Bien sencillo, lo que entiende la mayoría: ser moderado (*sṓphrona*) y dueño de sí mismo (*enkratê̄*) y dominar las pasiones y deseos que le surjan» (*Gorgias* 491d9-e1).

Sócrates responde a Calicles tomando un concepto de uso común (*hṓsper hoi polloí*)[285]. Dodds sostiene que tales expresiones debían formar parte de la cultura general de la época y aduce como prueba *República* 430e6, donde Platón alude a quienes toman la *sōphrosýnē* como un orden y dominio (*enkráteia*) de placeres y deseos.

Establecido el nexo entre *sōphrosýnē* y *enkráteia*, que nos permite definir la libertad moral y la esclavitud moral, Sócrates añade una nueva tesis: el esclavo moral (el que no es capaz de dominarse a sí mismo, porque se deja gobernar por los placeres), aunque sea política y legalmente un ciudadano libre, *debe* o *es mejor* para él convertirse en esclavo del que goza de libertad moral, es decir, el sabio, el que es capaz de gobernarse por la razón.

En *Clitofonte* hallamos un pasaje significativo:

> El que no sabe gobernar su alma, para él *es mejor* mantener su alma en reposo y no vivir que vivir a su antojo; y si se viera necesitado a vivir, *mejor* sería para un hombre así vivir esclavo que como hombre libre, entregando el timón de su conducta, como si fuera un navío, a quien conozca el arte de gobernar a los hombres, precisamente lo que tú, Sócrates, solías llamar política, afirmando que es una misma cosa con el arte de administrar justicia y con la justicia misma (408ab)[286].

En este pasaje hallamos el nexo entre el cuidado de sí y el cuidado de la polis, entre la persona privada y la polis, pero no en el sentido de imponer una forma de gobierno, sino en

[285] También en el *Protágoras* (352de), la expresión «ser vencidos por el placer» es presentada como un punto de vista de la mayoría, lo que indica que eran expresiones de uso frecuente en el griego preplatónico. La originalidad socrática consiste en aportar un nuevo modo de entender los conceptos morales de uso habitual, sea el concepto de *virtud,* de *sōphrosýnē* o de *enkráteia*.

[286] En *Rivales* 137d se afirma la identidad de política, justicia y arte judicial.

el de presentar como preferible para la mayoría (es decir, los ignorantes) la renuncia a mal-gobernarse a sí mismos y la entrega al sabio. Se trata, por tanto, no de ser esclavizado a la fuerza, sino de someterse voluntariamente a la esclavitud.

En *Alcibíades* I, se afirma de modo semejante que «conviene que el hombre sin virtud sea esclavo, pues *es mejor* (*ameínon*) para él» (135c).

En la *República,* Platón reitera el mismo pensamiento con la única diferencia de que aumenta en claridad y justificación:

> Y el artesanado y la clase obrera, ¿por qué crees que son vituperados? ¿Diremos que por otra cosa sino porque son gente en quienes la parte mejor es débil por naturaleza, de modo que no puede gobernar a las bestias que hay dentro, sino que las sirve y no es capaz de aprender más que a adularlas? —Eso parece —replicó. —¿Por consiguiente, para que esa clase de hombres sea gobernada por algo semejante a lo que rige al hombre superior, sostenemos que debe ser esclava de este mismo hombre, que es el que lleva en sí el principio rector divino; y esto no porque pensemos que el esclavo debe ser gobernado para su daño, como creía Trasímaco de los sometidos a gobierno, sino porque *es mejor* para todo ser el estar sujeto a lo divino y racional, sea, capitalmente, que este elemento habite en él, sea, en otro caso, que lo rija desde fuera, a fin de que todos, sometidos al mismo gobierno, seamos en lo posible semejantes y amigos? —Exactamente —dijo» (*República* 590cd).

En Jenofonte hallamos textos semejantes, en los que la esclavitud es un estado preferible a la libertad: «¿O qué individuo esclavo de sus pasiones no degradaría vergonzosamente su cuerpo y su alma? Yo creo, ¡por Hera!, que cualquier hombre libre tiene que desear que no le toque un *esclavo* así, pero un hombre esclavo de sus pasiones *tiene que pedirles a los dioses* encontrar buenos amos, pues únicamente así podría salvarse» (*Recuerdos* I 5, 5).

En Jenofonte y en Platón abundan los textos que justifican lo que podríamos llamar la buena esclavitud. La tesis sostiene que para el ignorante, debido a su incapacidad de regirse, lo

mejor es someterse o ser esclavo de un sabio. Siguiendo esta pauta socrática, Aristóteles construye en la *Política* la teoría de la esclavitud natural.

Desde esta perspectiva, la esclavitud voluntaria, contrariamente a lo que opina Étienne de La Boétie, aparece como un ideal. La diferente apreciación entre Sócrates, Platón y Aristóteles, de un lado, y La Boétie, de otro, tiene su raíz en una concepción antropológica radicalmente diferente. Para Sócrates, Platón y Aristóteles, los seres humanos se dividen (en el caso de Aristóteles, se trata incluso de una diferencia natural, de nacimiento) en dos grupos disjuntos, los sabios y los ignorantes, mientras que para La Boétie, como para Protágoras, todos los seres humanos son iguales por nacimiento y todos están dotados de capacidad moral, lo cual implica que todos los seres humanos son capaces de distinguir lo bueno de lo malo y lo justo de lo injusto.

11. La lógica de los contrarios: lógica y política

Sócrates aportó a la tradición filosófica un estilo lógico. Al decir de Nietzsche, un «lógico despótico», que solo al final de sus días, en el mes que permaneció en prisión entre la condena a muerte y su ejecución, experimentó «el sentimiento de una laguna, de un vacío, de un semirreproche, de un deber acaso desatendido»[287].

En todo caso, según Aristóteles, Sócrates merece un lugar en la historia de la lógica y la metodología de la ciencia. El testimonio es importante, pues Aristóteles es el pensador griego que ha abordado las cuestiones lógicas del modo más sis-

[287] Nietzsche (1988, 123). La tradición poética constituía para Sócrates un legado ambiguo, una música popular, despreciable al lado del arte supremo del filosofar. Aquel mandato que le ordenaba hacer música, «¡Sócrates, haz música y aplícate a ello!» (*Fedón* 60e), «es el único signo de una perplejidad acerca de los límites de la naturaleza lógica: ¿acaso ocurre —así tenía él que preguntarse— que lo incomprensible para mí no es ya también lo ininteligible sin más? ¿Acaso hay un reino de sabiduría del cual está desterrado el lógico? ¿Acaso el arte es incluso un correlato y un suplemento necesarios de la ciencia?» (o.c., 123-124).

temático, más profundo y más completo. Por esa razón debe ser tomado en serio cuando afirma que *con justicia* (*dikaío̱s*) hay logros que se deben reconocer a Sócrates en esta materia[288].

Aristóteles comienza afirmando la relación entre la teoría platónica de las ideas y la actividad socrática relacionada con la definición:

> Como, por otra parte, Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal (*tò kathólou*) en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones (*perì horismôn*), <Platón> lo aceptó, si bien supuso, por tal razón, que aquello no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en el de otro tipo de realidades (*Metafísica* 987b1).

Ahora bien, antes de comenzar con el informe sobre Platón, que considera directamente influenciado por Crátilo y Sócrates, Aristóteles ha concluido el informe sobre los pitagóricos, afirmando que estos «fueron los que comenzaron a hablar acerca de *qué-es* (*tí estin*) y a hacer definiciones (*horízesthai*), si bien las llevaron a cabo con excesiva simpleza» (987a20-22).

Esto significa que, según el informe aristotélico, existe un punto de coincidencia teórico entre los pitagóricos y Sócrates[289]: en el libro A, se dice de los pitagóricos que fueron los que comenzaron (*é̱rxanto*) las definiciones aunque de modo simple, pero también se afirma que Sócrates fue el primero (*pró̱tou*) en fijar la atención en la definiciones universales en temas éticos. En el libro M, Aristóteles especifica que Sócrates fue el primero

[288] Las razones de Kahn (1999, 79-87), situadas en la perspectiva de Chernis de cuestionar la capacidad aristotélica como historiador de la filosofía, no me parecen convincentes.

[289] Field (1948, 212), hablando del informe aristotélico sobre la teoría de las ideas, dice que «Aristóteles afirma expresamente más de una vez que las influencias que llevaron a la formación original de la teoría fueron las de Sócrates (*al que él nunca asocia, ni mediante una insinuación, con los Pitagóricos*), y Cratilo» (la cursiva es mía).

en indagar la definición universal de las virtudes éticas y reitera que los pitagóricos se habían adelantado en algunas cuestiones reduciendo las definiciones a números (1078b17).

Esto significa que, si bien Sócrates puede ser considerado el primero que se plantea con precisión la tarea de hallar definiciones universales, los pitagóricos se habían ocupado antes (*próteron*) de la definición[290].

Podemos concluir que Sócrates enlaza con los pitagóricos en su pretensión de hallar definiciones, pero para Sócrates se pretendía identificar la definición universal mientras que los pitagóricos reducían la definición universal a un número. Sócrates ocupa una posición intermedia entre los pitagóricos y Platón. Frente a este último, Sócrates no consideraba separados los universales de las cosas sensibles[291].

Las definiciones que busca Sócrates[292], restringidas a cuestiones éticas, consisten en la respuesta que debe darse a una

[290] Aristóteles concluye que «dos son las cosas que cabe atribuir con justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos (*epaktikoùs lógous*) y las definiciones universales (*tò orízesthai kathólou*)» (*Metafísica* 1078b27-29). Ross (1970, II, 422) interpreta esta conclusión no en el sentido de que Sócrates fue la primera persona que utilizó argumentos inductivos o que dio definiciones generales, sino que «fue el primero en reconocer su importancia y en utilizar sistemáticamente los primeros para obtener las segundas».

[291] El hecho de que más adelante Aristóteles se adhiera a la línea socrática de no separar el universal de los individuos no invalida el testimonio aristotélico: «El universal, como decíamos más arriba, lo puso en marcha Sócrates mediante las definiciones, si bien no lo separó, ciertamente, de los individuos. Y razonó correctamente al no separarlo» (*Metafísica* 1086b2-5).

[292] Al examinar la cuestión de la definición, Kahn (1999, 93) distingue dos posibles enfoques: a) la definición como una norma de claridad para el buen método de discusión. En este sentido la definición no tiene implicaciones epistemológicas ni metafísicas. Este sería el tipo de definición practicado por Sócrates, compatible con la *Apología* y el *Critón*. En este sentido, la definición es una suerte de búsqueda de la claridad semántica; b) la definición como el conocimiento de la esencia de la cosa, que remite por tanto al *eîdos* o la *ousía*. Esta segunda modalidad sería una innovación platónica introducida en los diálogos que van del *Laques* al *Menón*. La tesis de Kahn supone rechazar la validez de los informes de Aristóteles y Jenofonte como fuente para conocer el pensamiento de Sócrates. La tesis de McPherran (1996, 293) me parece preferible a la de Kahn: «Sócrates pregunta "qué

pregunta que comienza por «qué es X». Esta pregunta exige varias precisiones:

1. La pregunta se refiere a la entidad (*ousía*), esencia o forma (*eîdos*) de X[293]. Del mismo modo que la expresión *pròs ti* se convierte en el término que designa la categoría *relación*, de modo similar *tí estin* se convertirá en Aristóteles en un sustantivo que los escolásticos traducirán como *quididad,* algo próximo a la esencia o naturaleza de una cosa. Por esa razón Aristóteles considera que esa pregunta socrática se convierte en el inicio de la investigación sobre los universales[294]. En consecuencia, la investigación socrática de las definiciones no se reduce a una mera exigencia de claridad semántica para una disputa saludable[295].

2. La posición socrática presupone la existencia de un mundo de valores objetivos, es decir, independientes del *nómos*. Tal afirmación no implica, sin embargo, que tales valores deban existir en un mundo ontológico separado. Según Aristóteles, Sócrates razonó bien (*orthôs ennóesen*) no separándolos. Un diálogo temprano, como el *Eutifrón* (6de), establece la neta distinción entre actos píos y la forma (*eîdos*) por la que

es la piedad" o "qué es la justicia", pero no "qué es el conocimiento de la piedad" o "qué es una forma". Él tiene formas, pero no una teoría de las formas».

Ross (1970, 421) afirma, contra la opinión de Burnet, para quien todo lo que Aristóteles sabía de Sócrates derivaba de los diálogos platónicos, que el estagirita debió de haber aprendido muchas cosas sobre Sócrates directamente de boca de Platón. Prueba de ello es que Aristóteles no adscribe a Sócrates todo lo que Platón le atribuye en los diálogos, por lo que cabe concluir que Aristóteles «tenía información independiente», a cuya luz interpretaba los diálogos.

293 Guthrie (1988, 411 y n. 29). Robinson (1980).

294 El hecho de que Sócrates persiguiera definiciones universales no implica que Aristóteles aceptase en todos sus extremos las definiciones establecidas por Sócrates. Así, por ejemplo, Aristóteles, en *Política* (1260a4-1260b7), se pronuncia en contra del *tipo de definición* de virtud que Sócrates propone y se inclina por el procedimiento de Gorgias. El error de Sócrates habría consistido en no percibir la diferencia entre el hombre y la mujer, diferencia que implica que «no es la misma templanza la de la mujer que la del hombre, ni la misma fortaleza» (1261a21-22). Como afirma Aubenque (1974, 172), parece que Aristóteles se vuelve contra sí mismo al poner en cuestión la investigación socrática de las definiciones comunes.

295 Robinson (1980, 111-112).

los actos píos son píos. Dicha forma es una sola (*miâi idéaii*) y Sócrates la considera como el paradigma (*paradeígmati*) mirando al cual podemos discernir los actos píos de los impíos.

Esta tesis no implica que Sócrates tomara posición expresamente por la *phýsis* frente al *nómos*. Es obvio que Sócrates no es un convencionalista, pero tampoco es un naturalista[296]. La contraposición socrática no se plantea en el marco de la oposición entre el *nómos* (polis) y la *phýsis*, sino entre el legislador humano (polis) y el divino. No hay evidencias para sostener que Sócrates identificaba la ley divina con la ley natural, pero debe afirmarse que la ley socrática es ajena a la variabilidad de la ley humana. La ley divina socrática tiene los rasgos de universalidad e inmutabilidad que más adelante tendrá la ley natural.

3. Otro diálogo temprano, ocupado en este caso con el concepto de belleza (*ti tò kalón*), expresa igualmente la distinción entre las cosas bellas y la noción (*eîdos*) (*Hipias Mayor* 289d4) de belleza y, tras una larga conversación plagada de malentendidos, Hipias acaba formulando la respuesta que Sócrates espera: «Me parece que tú tratas de definir lo bello como algo tal que nunca parezca feo a nadie en ninguna parte». Sócrates replica: «Exactamente, Hipias. Ahora lo comprendes muy bien» (291d).

Por tanto, la pregunta por los conceptos morales permitirá, en opinión de Sócrates, resolver la diafonía, es decir, superar en la disputa pública el disenso sobre los valores morales y políticos y, en consecuencia, retirar de la deliberación y la decisión públicas la construcción de la normatividad, que deberá en su lugar ser fijada por los sabios[297].

La definición de los conceptos morales incluye la definición de sus contrarios, como podemos constatar en Jenofonte:

---

[296] *Supra* Cap. 7.3 «Corolario. La ley divina». Menzel (1964, 85-92).

[297] El problema, sin embargo, radica en que el *Hipias Mayor* es un diálogo aporético y, por tanto, la llegada a los hombres de esa idea absoluta de belleza, «lo bello para todos y para siempre» (292e), tendrá todavía que esperar.

> En cambio, él siempre conversaba sobre temas humanos, examinando qué es piadoso, qué es impío, qué es bello, qué es feo, qué es justo, qué es injusto, qué es la sensatez, qué cosa es locura, qué es valor, qué cobardía, qué es ciudad, qué es hombre de Estado, qué es gobierno de hombres y qué un gobernante, y sobre cosas de este tipo, considerando hombres de bien a quienes las conocían, mientras que a los ignorantes creía que con razón se les debía llamar esclavos (*Recuerdos* I 1, 16).

No obstante, en los primeros diálogos de Platón y en los escritos de Jenofonte no existen datos suficientes para poder precisar el concepto de contrario del que se hace uso en estos escritos.

Una posibilidad es que se usen en el sentido de los contradictorios, donde injusto se entendería como no justo. La consecuencia de esta posición es que ambos conceptos serían incompatibles y no admitirían grados. Una segunda posibilidad es que los contrarios sean opuestos polares como ocurriría en la pareja blanco-negro, entre cuyos polos podrían darse diversas escalas graduales de gris. En los escritos platónicos esta escala intermedia da lugar a clases intermedias designadas con términos como *méson* o *metaxý*[298].

No creo que podamos establecer una neta posición de Sócrates al respecto más allá de lo siguiente: como afirma Fränkel[299], hay una tendencia en la filosofía y la poesía a abandonar la oposición polar. Los opuestos pierden dureza y se abre paso progresivamente la relativización de los contrarios, introduciendo el uso del comparativo mediante el cual se presta atención no tanto a la posesión o no posesión de tal cualidad por parte de algún objeto, cuanto a los grados (el más y el menos) de dicha cualidad. Según Fränkel, «el juego de opuestos polares (de modo absoluto o extremo) es algo constitutivo del pensamiento primitivo griego (especialmente en el periodo arcaico)». El pensamiento progresa desde la contraposición

[298] O'Brien (1967, 132 n. 19).

[299] Fränkel (1993, 282 y 489-491).

calor/frío, que se percibe más fácilmente, al contraste entre más caliente y menos caliente, que es más exacto físicamente.

Si estas observaciones de Fränkel son correctas en cuanto a la dirección del pensamiento de los contrarios en la filosofía presocrática, la posición socrática supone también en esta cuestión una reacción contra la misma, al otorgar el peso al adjetivo en grado positivo y, por tanto, al renovar y reforzar el interés por los contrarios rígidos, es decir, por la incompatibilidad de las cualidades[300].

En *Alcibíades* II (139a14 y b8)[301] hallamos una neta afirmación al respecto. Allí se dice que no hay término medio (*tríton páthos*) entre el sensato y el insensato, lo mismo que entre el sano y el enfermo, de modo que «es necesario (*anánke̱*) que todo hombre se encuentre en una de las dos posiciones (*tò hé̱teron toúto̱n*)[302].

En un pasaje de los *Recuerdos* (II 1, 10-13), donde Sócrates dialoga con Aristipo, tras preguntarle Sócrates quiénes llevan una vida más agradable, los que mandan o los que están dominados (*kratoûntes* frente a *kratoúmenoi* y *árchontes* frente a *archómenoi*), Aristipo responde que entre el mando y la servidumbre hay un tercer camino (*mése̱... hodós*), el camino de la libertad, que conduce a la felicidad. Sócrates contesta diciendo que ese camino no es posible realizarlo entre los hombres y que conduce inevitablemente a la esclavitud.

[300] Sócrates, por tanto, no aceptaría ninguna de las filosofías de la mezcla, como la mezcla complementaria de los opuestos que establece Parménides en la segunda parte del *Poema*, es decir, en su teoría física. En todo caso, si bien Sócrates no cuestionaría tales teorías físicas por razón de la mezcla, creo que no aceptaría dicha teoría aplicada a los conceptos morales en cuanto tales conceptos.

[301] En este pasaje se da por aceptado que «no podría haber dos contrarios para la misma cosa». Se añade que la «falta de sensatez (*aphrosýne̱*) y la locura (*manía*) son la misma cosa» (139c1), donde parece intuirse un uso de los contrarios en sentido de contradictorios.

[302] No creo que puedan ser atribuidas a Sócrates las disquisiciones del *Fedón* (102b) a propósito de la frase «Simias es mayor que Sócrates y menor que Fedón».

Fijados de este modo los conceptos morales, como realidades inmutables, queda en todo caso la cuestión de si quien ha adquirido una de ellas, la justicia o la sensatez, puede después perderla. Jenofonte no atribuye una posición a Sócrates sobre este problema, pero fija su propia opinión frente a un grupo «de los que se llaman filósofos», tras cuya expresión algunos han pretendido entrever a Antístenes.

Jenofonte responde afirmativamente a la pregunta, tal vez forzado a ello por la propia argumentación apologética, en la que se supone que Critias y Alcibíades, durante el tiempo que permanecieron bajo la tutela de Sócrates, fueron prudentes. Como después perdieron ostensible y palmariamente dicha virtud, pues ambos causaron mucho daño a la ciudad (*Recuerdos* I 1, 12), es indudable que debieron perderla tras haberla adquirido junto a Sócrates.

No creo que esta tesis fuese defendida por Sócrates, sino más bien por Jenofonte y tal vez movido por necesidades apologéticas hacia su maestro, como parece seguirse del siguiente pasaje:

> Tal vez muchos de los que se llaman filósofos podrían objetar que un hombre justo nunca puede volverse injusto ni el prudente hacerse insolente, ni en ninguna otra cosa objeto de aprendizaje puede nunca el que ha aprendido algo llegar a ser ignorante de ello. Yo en este punto no estoy de acuerdo, pues veo que de la misma manera que los que no han entrenado sus cuerpos son incapaces de hacer actividades corporales, así, tampoco las actividades del espíritu son posibles para quienes no han ejercitado su espíritu, pues no pueden hacer lo que deben hacer ni abstenerse de lo que deben evitar (*Recuerdos* I 2, 19).

En el *Critón* hallamos un pasaje crucial en el que puede constatarse la relación entre la contradicción lógica y la conformación de grupos confrontados. Sócrates parece consciente de que su filosofía moral comporta la semilla de la confrontación. Tras recordar su célebre mandado («Luego ni se ha de responder a la injusticia ni se ha de hacer daño a hombre alguno, ni

aunque se sufra lo que se sufra por culpa de ellos»), le advierte a su interlocutor: «Mucho ojo, Critón, al mostrarte conforme en esto, no sea que vayas a caer en contradicción. Pues bien sé que a muy pocos parece y parecerá así; y entre los que *juzgan* y los que *no juzgan* (*hoîs oûn houto̲ dédoktai kaì hoîs mé̲*) de este modo no hay acuerdo común, sino que, por fuerza, viendo unos y otros sus respectivos pareceres, mutuamente se menosprecian» (49c-d)[303].

Creo que bajo esta lógica «despótica» se vislumbra un mutuo sentimiento de menosprecio entre Sócrates y buena parte de la ciudadanía ateniense. A este sentimiento parece responder Vlastos (1980, 16-17) cuando, aproximando las figuras de Sócrates y Jesús a sus respectivas ciudades, Atenas y Jerusalén, afirma: «Jesús lloró por Jerusalén. Sócrates advierte a Atenas, la regaña, la exhorta, la condena. Pero no tiene lágrimas para ella. Uno se admira si Platón, que se enfureció contra Atenas, no la amó más en su furia y odio de lo que nunca hizo Sócrates en sus tristes y bien temperados reproches. Uno siente aquí una última zona de frigidez en el alma de la gran erótica; si él hubiera amado más a sus conciudadanos, difícilmente podría haber puesto sobre ellos el peso de su «lógica despótica», imposible de llevar».

La intransigencia política y moral, el rigorismo de que hace gala Sócrates en la *Apología*, guarda estrecha correspondencia con un sistema de pensamiento que tiene su condición lógica de posibilidad en un lenguaje absoluto, una lógica de predicados monádicos, un gigantesco sistema comprensivo de lógica formal, que será hospitalario, sobre todo, con la sustancia, la esencia y el *eîdos*, y en el que la relación, la categoría central en el pensamiento sofístico y, sobre todo, protagórico, quedará reducida no solo a un mero accidente, sino que, además, «lo relativo es, de todas las categorías, la que tiene naturaleza y entidad en mucho menor grado y es posterior a la cualidad y la

[303] *Supra* Cap. 8.1.

cantidad» (*Metafísica* 1088a22-25). Grote[304] afirma con razón que «lo que fue comenzado por Sócrates y perfeccionado por Platón lo incorporó el genio de Aristóteles como parte en un sistema comprensivo de lógica formal».

12. ¿Es la filosofía una profesión peligrosa?

El tema de «la filosofía como profesión peligrosa», por lo que toca al mundo griego, tiene su origen en la *Apología de Sócrates* (31c4-33a5) de Platón, reforzada y ampliada en el *Gorgias* (511b, 521b-522c), y gira siempre en torno a la figura de Sócrates y su misión.

En la *Apología*, Sócrates fundamenta su rechazo a ejercer la política (*tà politikà prâttein*) en el consejo disuasorio de su voz demónica. Ese es el comienzo, una razón religiosa, pero Sócrates enuncia a continuación el fundamento racional de la disuasión divina, y ese fundamento es totalmente humano. Dice: «si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos (*prâttein tà politikà prágmata*), habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo» (31d). Esta declaración, para la que Sócrates no aduce razones, provoca el murmullo de desaprobación de los jueces, a lo que Sócrates añade: «En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otra muchedumbre y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente» (31e).

¿Qué quiere decir Sócrates con estas ambiguas palabras? En todo caso enuncia una *ley general* y no una mera descripción de una situación fáctica transitoria que se refiera a su ciudad, Atenas, ni tampoco a la particular y concreta misión de Sócrates.

Dos cuestiones hay que determinar: primero, quién es el sujeto amenazado y, segundo, cuál es la razón de la amenaza.

[304] Grote (2000, vol. VII, 109).

¿Quién es ese «hombre» (pronombre relativo indefinido *hóstis*), quién es ese *cualquiera*, que no podría conservar la vida? El texto es en este sentido claro: es *cualquiera* que se comporte de una determinada manera. No es un sabio ni un filósofo ni alguien enviado por la divinidad. Es el que se comporta de un determinado modo. Por tanto, todo el peso del argumento recae en el tipo de conducta que lleva a cabo el sujeto amenazado.

Esa conducta se resume en dos enunciados conectados mediante la conjunción:

a) «Oponerse (*enantioúmenos*) noblemente (*gnḗsiōs*) a vosotros, es decir, a los atenienses o a cualquier otra muchedumbre» (*állōi plḗthei*)[305] (31e).

b) «Tratar de impedir que ocurran en la ciudad muchas cosas injustas o ilegales», lo cual equivale a «luchar por la justicia» (31e).

La relación entre los dos comportamientos es problemática. En efecto, la argumentación posterior, donde Sócrates aporta las pruebas de su tesis, ofrece ejemplos que se podrían considerar como actos de «lucha por la justicia», llevados a cabo, el primero, en el caso del proceso de los generales de las Arginusas, como magistrado, concretamente como prítano, única magistratura que Sócrates dice haber desempeñado[306]. En este caso, como Sócrates afirma, la lucha por la justicia comportaba el oponerse

[305] En tres ocasiones usa Platón el término *plḗthos*: en *Apología* 21a1 Calonge traduce como «partido democrático»; en 31c6 Burnet traduce «appearing before the Assembly»; de modo similar 31e3. Esto significa que la oposición socrática se refiere a la muchedumbre típicamente reunida en un órgano constitucional de la democracia llamado *ekklēsía* (asamblea). En el *Gorgias* Sócrates prefiere *óchlos* (multitud), término que, según Chantraine, comporta una coloración política y peyorativa. Sócrates identifica al *óchlos* con los ignorantes (*Gorgias* 459a) y también con el *dêmos* (502c9).

[306] Burnet, ad 32a9 y b1, (1924, 210 y ss.), sostiene que, si bien Sócrates solo ejerció como *bouleuta*, sin embargo este cargo pudo haberlo ejercido en dos ocasiones diferentes, ya que la ocasión aludida en el *Gorgias* 473e6, en la que Sócrates dio que reír, no parece que pudiera corresponder a la tensa y dramática sesión del proceso a los generales de las Arginusas. Dodds, en el comentario a *Gorgias* 473e7, ofrece un detallado análisis sobre este episodio de la vida de Sócrates.

a la multitud[307], es decir, en este caso, la oposición (*enantióthen*) a la multitud (la *ekklesía*, el *plêthos* o el *óchlos*) iba pareja con la defensa de la justicia.

Este episodio prueba que, en un caso de crispación social, defender la legalidad puede comportar graves riesgos. Sócrates fue el único prítano que se opuso a la propuesta ilegal, mientras que otros oradores, como Euriptólemo, defendían sin éxito la misma causa en la Asamblea.

No fue sólo Sócrates, aunque sí fue el único prítano, el que se opuso a la propuesta ilegal, sino también otros muchos hasta el punto de ganar la votación defendida por ellos, aunque, sin embargo, por razones que ignoramos fue anulada.

El segundo caso es el de León de Salamina, en esta ocasión bajo el régimen oligárquico de los Treinta. Ahora ya no se trataba de oponerse a la masa o al demos, pues la democracia había sido derribada, sino a la orden de los tiranos, algunos de los cuales habían sido sus discípulos, contra una decisión injusta.

[307] El episodio es narrado con cierto detalle por Jenofonte (*Helénicas* I 7, 8-33). La situación de enfrentamiento tuvo lugar en la asamblea entre los partidarios de acusar en bloque a los estrategos (los seis que habían regresado a la ciudad) y no individualmente, como parecía lo acorde con la ley. Ante las presiones de la mayoría de la asamblea (Jenofonte habla de *plêthos* y de *óchlos*), los prítanos cedieron, con la excepción de Sócrates, el cual dijo, según Jenofonte, que «no haría nada que no estuviera de acuerdo con la ley» (I 7, 15-16). El voto de Sócrates contrario a la propuesta ilegal no tuvo ningún efecto práctico, pues la propuesta fue avalada por el consejo con el voto de los restantes prítanos. Sin duda Sócrates corrió algún peligro, pues había quien proponía demandar a los que se negaban al proceso conjunto de los estrategos, aunque más que nadie lo corrió Euriptólemo, el más decidido defensor del juicio individual a los estrategos. Hubo dos votaciones: en la primera ganó la propuesta del juicio individual (I 7, 34), lo que prueba que la masa o multitud no se dejó intimidar y votó en el mismo sentido que Sócrates. Se ignoran las circunstancias concretas por las que esta votación fue anulada y se produjo la segunda, en la que venció la propuesta del juicio en bloque, de la que resultó la condena y ejecución de los seis estrategos. Si la narración de Jenofonte se ajusta a los hechos, no parece que fuera tanto la masa la que condenó a los generales, cuanto más bien la manipulación de algunos personajes, «hombres miserables» (*poneroîs anthrópois*) los llama Euriptólemo, entre ellos Terámenes. También Aristóteles (*Constitución de los atenienses* 34.1) afirma que «el pueblo había sido engañado por los que lo arrastran a la ira». Sobre el proceso a los generales de las Arginusas, véase Munn (2000, 181-187).

Sócrates ha citado dos casos de lucha por impedir la injusticia que le han comportado grave peligro de muerte: en el primero de ellos actuó como magistrado, en el segundo como ciudadano privado[308]. En ambos casos, Sócrates actuó guiado por el principio de «no realizar nada injusto» (*Apología* 32d5)[309], y así confiesa haberlo hecho durante toda su vida, tanto en público como en privado (32e).

Los casos aducidos por Sócrates prueban que la lucha contra la injusticia comporta riesgos, sea cual sea la profesión del que se opone a la injusticia. La filosofía no es en sí una profesión peligrosa, sino que el peligro deriva de determinadas conductas.

Hay, al menos, dos problemas pendientes relacionados con el texto de la *Apología*:

a) La relación entre la oposición a la multitud y la lucha contra la injusticia. Como prueban los dos ejemplos de Sócrates, ambos motivos son independientes, pues se lucha contra la injusticia oponiéndose a la multitud o también oponiéndose al tirano. No es necesario oponerse a la multitud para ser luchador contra la injusticia. Lo importante, pues, será comprender por qué Platón asocia ambos motivos como expresión de la actividad socrática. La clave para entenderlo depende de una segunda cuestión, a saber,

b) Conocer cuáles son los motivos socráticos para no ejercer la política (*tà politikà práttein*), es decir, las razones por las que prefiere actuar privada y no públicamente (*idio̱teúein, me de̱mosieúein*) (32a2), a fin de sobrevivir por un corto periodo de tiempo.

Para comenzar, esta opción, actuar en privado o en público, solo es factible en una democracia, donde un ciudadano puede optar a determinados cargos públicos electos o abstenerse de ha-

[308] Burnet (1924, 210) matiza que «la *boule̱* como un todo era un *arche̱* y responsable (*hypeúthynos*) como tal, pero el *bouleutés* individual no tenía *arche̱*».

[309] Para Sócrates, la mejor defensa en caso de ser acusado ante un tribunal consiste en «no haber dicho ni hecho nada injusto contra los dioses ni contra los hombres» (*Gorgias* 522cd).

cerlo. Tal posibilidad no existe en una tiranía, donde el tirano se rodea de amigos para ocupar los puestos y los ciudadanos no gozan de libertad de palabra ni participan en la política. Por tanto, Sócrates está hablando de su actuación en una democracia, el régimen de Atenas durante toda la vida de Sócrates, con la sola excepción de los breves periodos de gobiernos oligárquicos[310].

En concordancia con ese hecho biográfico, el peligro de la actividad socrática, que se origina por la doble causa de la oposición a la multitud y la lucha contra la injusticia, aumenta en el sistema democrático, por cuanto solo en la democracia la multitud, es decir, el pueblo, tiene libertad de decisión y de acción política. En consecuencia, actuando en privado (*idio̲teúein*) se puede evitar el enfrentamiento con la multitud y reducir de ese modo el riesgo, aunque solo por un tiempo, pues, a la larga, quien lucha contra la injusticia está condenado a perecer.

Sócrates evitó aconsejar al pueblo desde la tribuna, es decir, evitó a la muchedumbre (*plê̲thos*) reunida en la asamblea (*ekklesía*); dicho de otro modo, evitó presentarse ante el pueblo porque se supone que se habría visto obligado a «oponerse noblemente a los atenienses» y esa noble oposición al pueblo hubiera sido causa del peligro de muerte tanto o más que luchar contra la injusticia.

La oposición al pueblo hubiera ocurrido inexorablemente y, si eso es así, se debe explicar de dónde deriva tal inexorabilidad.

Cabría una doble explicación. La primera supone que la lucha contra la injusticia va unida de modo inevitable a la oposición a la multitud, es decir, a la democracia, pues la democracia, en sí misma, sería un sistema injusto. Esa oposición al sistema democrático, llevada a cabo en privado, es menos peligrosa que si se lleva a cabo en reuniones públicas.

Cabría un segundo modo de contemplar la relación entre la actividad política y la lucha contra la injusticia. Podríamos su-

[310] El gobierno de los Treinta apenas duró ocho meses. Burnet (1924, 217) en nota a 32d8.

poner que ningún hombre honrado (ley general) que ejerza la política y, por tanto, como honrado que es, se dedique a impedir la injusticia vivirá muchos años, ni Sócrates ni ningún otro (32e). Esto significa que la política es por definición una actividad corrupta hasta el punto de que aboca al justo de modo irremediable a la muerte.

Desde esta perspectiva, el riesgo de muerte que amenaza al que lucha contra la injusticia deriva de la actividad política misma con independencia de si hay o no oposición a la muchedumbre. La actividad política sería de ese modo siempre y en toda circunstancia una actividad corrupta.

Creo que la primera perspectiva se ajusta mejor a la historia de Sócrates. En efecto, el escenario de la actividad socrática es una sociedad democrática y el sistema democrático es incompatible con los principios filosóficos de Sócrates. Sócrates no está de acuerdo con el sistema democrático porque es un sistema injusto y no puede no decirlo porque él no teme a la muerte (*Apología* 32a5-8).

Por tanto, no me parece convincente la posición de quienes proclaman la indiferencia[311] de Sócrates por el tipo de régimen político y sostienen que su tarea se limitaba a preguntar y examinar el género de vida de sus conciudadanos, una tarea benéfica y filantrópica. Si los textos explícitos de la *Apología* o el *Gorgias* resultan ambiguos sobre las causas que acabaron conduciendo a Sócrates a la muerte, encontramos algunas alusiones indirectas en otros diálogos que merecen consideración por contener insinuaciones sobre el proceso y la muerte de Sócrates que resultan esclarecedoras.

Ya he analizado con detalle un pasaje clave del *Político*[312]. Ahora voy a referirme quizá al pasaje más célebre de toda la obra platónica. La alegoría de la caverna del libro VII de la *República*

[311] Véase *supra* página 26.

[312] Véase *supra* página 171 y ss.

ofrece una imagen de la naturaleza humana, en la que comenzamos contemplando

> una cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto; y a lo largo del camino suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquéllos sus maravillas (514a-b).

Los cavernícolas han sido obligados durante toda su vida a mantener inmóviles las cabezas, de modo que lo único que conocen son las sombras que se proyectan sobre la pared. Pero cuando uno de ellos es desatado y obligado por la fuerza a salir de esa posición de ignorancia, tras un proceso de adaptación, acabaría percatándose de la realidad verdadera. Y si volviera a la caverna y tuviese que competir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, «¿no daría que reír y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión? ¿Y no *matarían*, si encontraban manera de echarle mano y *matarle*, a quien intentara desatarles y hacerles subir?» (517a)[313].

En este texto nos encontramos con dos temas que acotan el escenario del filósofo socrático en el tiempo socrático-platónico: el ridículo[314] como expresión del fracaso en asuntos que

[313] Hay otros pasajes en los que se percibe, aunque de modo más indirecto, una alusión al proceso y muerte de Sócrates, entre ellos el episodio de los marineros que se hacen cargo del gobierno del barco (*República* 488a-e, especialmente 488b-c) y, en segundo lugar, el pasaje sobre la bestia grande y sus domadores (*República* 493a y ss, particularmente 494e).

[314] Numerosos pasajes se refieren a este tópico: *Gorgias* 474a, 484c-e; *Fedro* 249d: *República* 517a, 518b; *Teeteto* 172c, 174c-175b sobre Tales y la sonrisa de la muchacha tracia. El ridículo del filósofo está vinculado al desinterés que manifiesta

interesan a la mayoría y la muerte como horizonte del sabio libertador. Los dos temas mencionados se encuentran articulados en la *Apología* en los dos grupos de acusaciones: las primeras acusaciones, en forma de espectáculo cómico (las *Nubes*), que mueven a la risa, y las acusaciones del proceso, que conllevan la petición de la pena de muerte y su posterior ejecución.

De cuanto acabamos de exponer, se infiere que la tesis según la cual la filosofía es una profesión peligrosa es una tesis falsa en términos generales. Lo que es un conflicto concreto, *de facto*, en una realidad histórica concreta y trágica, acaba convertido en un conflicto estructural *de iure* entre la filosofía o la ciencia, de un lado, y la opinión de otro. Strauss, uno de los modernos defensores de esta tesis, lo describe como un conflicto entre las creencias verdaderas de la ciencia y las creencias necesarias de la ley y de la polis[315]. Habría un conflicto esencial y necesario, no contingente o histórico, entre la vida político-moral de la masa de los ciudadanos y la vida filosófica de los sabios y profetas. Hay una distinción ontológica primera, de principio, entre lo justo por naturaleza y lo justo por convención, lo que es en sí y lo que parece ser. Es una *mímesis* estricta por parte de Strauss de lo que es justo y lo que parece justo, el que es sabio y el que parece sabio de Sócrates y Platón. «La ciudad no está preocupada por la verdad, sino por su conservación. La reflexión filosófica amenaza siempre con romper el orden moral convencional de la ciudad poniendo en cuestión la validez de las opiniones. Por esta razón la ciudad es por esencia hostil a la filosofía»[316].

en todo lo que la mayoría está más interesada, como los bienes materiales y lo relacionado con los placeres del cuerpo y con los honores de la vida social. La *Apología* insiste en este aspecto de la vida de Sócrates, que por lo demás constituye el centro de su mensaje (29de), el cuidado del alma y el servicio al dios así como la consecuente merma de bienes y la secuela de la pobreza (23b-c, 31b-c). El segundo tema, el de la muerte del filósofo, es el que nos ocupa en este apartado.

315 Tanguay (2003, 359).

316 Tanguay (2003, 370-71).

La posición de Strauss consiste en replantear y actualizar el movimiento llevado a cabo por Platón: «En la *Apología* Platón eleva al rango de "mito fundador" de la filosofía un hecho contingente y de poca importancia desde el punto de vista de la historia, la condena a muerte en el 399 en Atenas de un individuo al término de un proceso público. Y esta transmutación de la contingencia en exigencia absoluta conserva hoy todavía todo su poder de fascinación»[317].

La contingencia histórica es la de un filósofo que propugna un cambio constitucional en el escenario de una polis en guerra externa frente a Esparta e interna entre facciones democráticas y oligárquicas. Tener presente ese escenario es ineludible para quienes persiguen entender la verdad de lo que ocurrió y de lo que pensaban los protagonistas del conflicto. Para quienes afirman como tesis absoluta la hostilidad esencial de la polis hacia la filosofía ese escenario histórico concreto debe ser borrado.

Por consiguiente, la filosofía como profesión peligrosa es una tesis verdadera solo si se interpreta la filosofía en el sentido platónico del término, a saber, como la ciencia en materia de lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo (*Critón* 47c10-13), que otorga al que la posee, exclusivamente en virtud de su competencia intelectual, la función de gobernar el estado.

Cualquier ciudadano que se presente bajo esa rúbrica ante una ciudadanía educada en el espíritu de la democracia, como era la ciudadanía ateniense de finales del siglo V, se le mirará siempre bajo el prisma de la sospecha. Si ese tal ciudadano se rodea de jóvenes con desmedida ambición política y carentes de escrúpulos, provocará voces de alarma ante sus poco claras intenciones. Si esa situación se produce en un escenario de guerra civil, con golpes de estado oligárquicos de por medio, puede dar lugar a una condena en un proceso judicial.

[317] Brisson (1997, 11).

En su pretensión de ser conocedor de las cuestiones más importantes y de dedicar su vida a indagar y cuidar de tales cuestiones, Sócrates debe ser tomado en serio y no escurrir el bulto bajo el manto hipócrita de la ignorancia. La democracia nos compromete con los intereses y los valores de la mayoría, del *dêmos*, el *plêthos* o el *óchlos*. La pregunta es si esos intereses y valores son una prisión para la humanidad o si son su tabla de salvación. Y en caso de que sean una prisión, la pregunta es si la humanidad puede sobrevivir fuera de esa prisión y, en caso afirmativo, será pertinente indicar cuál es la nueva morada del ser humano.

V

SÓCRATES COMO EDUCADOR

13. Sócrates y la mayéutica

Una de las imágenes más sugerentes de la actividad socrática es la mayéutica (*Teeteto* 148e-151d). Sócrates se presenta a sí mismo en parangón con una comadrona (*maîa* en griego, de ahí *maieúo̲*, «asistir en el parto») que ayuda a sus discípulos a dar a luz, es decir, sacar fuera, lo que llevan en su interior. La metáfora enlaza con un rasgo esencial que define la actividad educadora de Sócrates frente a los sofistas. Estos se dedicarían a infundir desde fuera las enseñanzas en la mente de los discípulos. Este modelo sofístico presupone que el alma humana es como una hoja en blanco preparada para recibir los estímulos del exterior. Sócrates, por el contrario, pretendería cual partero ayudar a los discípulos a sacar lo que llevan dentro, lo cual presupone que el alma guarda en su interior los más valiosos contenidos. La tarea mayéutica de Sócrates es doble: primero, ayudar a dar a luz tales contenidos y, segundo, valorar el carácter y naturaleza de tales contenidos. Esta segunda tarea es exclusiva de Sócrates, pues las parteras no tienen que valorar al recién nacido.

La exposición del arte de la partera, que Sócrates habría aprendido de su madre Fenareta, tiene lugar en un amplio pasaje del *Teeteto* (148e-151d), pero se trata de un diálogo tardío y, además, en ninguna otra obra platónica, en particular, en los primeros diálogos, los llamados socráticos, se hace ninguna referencia a la metáfora del partero. Este hecho ha dado pie a la sospecha de que esa imagen, por poderosa y sugerente que sea, no corresponde al Sócrates histórico, sino que es una invención platónica destinada a dar cuenta del problema de la inspiración y la creación intelectual.

Esta sospecha ha sido convertida en tesis por Burnyeat[318]. Otros muchos estudiosos, en cambio, como Burnet[319], Cornford o Guthrie aceptan que el Sócrates histórico profesaba el arte de una partera espiritual. Frente a la comadrona, que atiende el cuerpo de las mujeres, Sócrates se fija en el alma de los hombres[320].

Con independencia de si Sócrates se veía a sí mismo como un partero o si era Platón quien veía de ese modo a su maestro, la metáfora de la partera se halla en perfecta armonía con aspectos esenciales del método socrático que podemos hallar también en los diálogos platónicos y en los escritos socráticos de Jenofonte. La imagen tendría la virtud de unificar un conjunto de rasgos del método socrático dispersos por los distintos escritos. Algunos de tales rasgos son los siguientes:

a) Sócrates se presenta como un ignorante, dedicado a preguntar a los demás sin dar nunca él una respuesta. Él se declara estéril en sabiduría.

b) La asistencia a los jóvenes para que logren dar a luz pensamientos verdaderos es un servicio que Sócrates presta a los ciudadanos en cumplimiento de una misión divina, porque es el dios el que obliga a Sócrates a ejercer el arte de partear.

c) En su trabajo como mayeuta Sócrates cuenta con una guía infalible; es la célebre voz divina o *daimónion* que le aconseja y le ayuda a tomar la decisión correcta.

d) El dato más importante consiste en dejar entrever la doble función del examen socrático, una positiva y otra negativa. La parte negativa consiste en la refutación (*élenchos*) y es una tarea purificatoria, que frecuentemente provoca la protesta e

318 Burnyeat (1977, 7-16); Tomin (1987, 97-102) y Vancamp (1992, 111-118) se oponen a la tesis de Burnyeat.

319 Burnet afirma que la mayéutica es «genuinamente socrática», como se sigue de la evidencia de Aristófanes (*Nubes* 137), que ha hecho burla de ella antes que el *Teeteto*.

320 Sócrates no tiene alumnas, pero sí maestras, como Aspasia (*Menéxeno*) y Diótima (*Banquete*).

irritación de los afectados, dispuestos incluso a morderlo (*Teeteto* 151c). Es el trabajo quirúrgico que exige extirpar los obstáculos al conocimiento. Por eso, Sócrates es el purificador (*kathartḗs*). Esa actividad en el *Sofista* se denomina sofística noble (*gennaía sophistikḗ*) y en el *Teeteto* su tarea es la de una noble comadrona (*maías gennaías*). La parte positiva, apenas insinuada en el *Teeteto*, consiste en guiar al examinado hacia la verdad que yace olvidada en su interior. Este proceso en el *Menón* se denomina *anámnēsis*, y tiene la finalidad de hacernos descubrir, en medio de nociones falsas que se cobijan en nuestro interior, las ideas que el alma ha contemplado antes de la encarnación en un cuerpo. Dado que en el *Teeteto* se trata de criticar una teoría del conocimiento asociada a la ontología del mundo sensible, la comparación atenderá sobre todo a la dimensión negativa, elénctica, del método socrático.

Por esa razón, Sócrates como partero, debe determinar qué pensamientos son valiosos y fructíferos y cuáles son falsedades imaginarias, para guardar y criar los primeros (parte positiva) y desechar los segundos (parte negativa).

e) Por estas actividades, finalmente, Sócrates es considerado un tipo muy raro (*atopṓtatos*), que empuja a los hombres a la perplejidad (*aporeîn*), como bien se constata en la *Apología*. Por esa razón, Alcibíades en el *Banquete* (215a) habla de rarezas (*atopía*) de Sócrates.

Como puede constatarse a partir de esta breve enumeración de temas socráticos, la mayéutica es una metáfora certera para referirse al método socrático. Si, por otra parte, no hay duda sobre el hecho de que su madre era partera y tampoco del carácter irónico de Sócrates, es razonable aceptar la sospecha de tantos estudiosos de que la metáfora arrancara de la propia boca socrática. En rigor, es accidental que eso sea así (que Sócrates se viera a sí mismo bajo esta imagen o que sus discípulos o sus adversarios lo vieran así) o que la metáfora sea una invención platónica, como afirma Burnyeat. En el primer caso, la metáfora se justificaría como una ocurrencia de Sócrates, de sus discípulos o de sus adversarios que implicaría

el reconocimiento a una profesión menor tan estrechamente relacionada con un evento social y biológico mayor (el nacimiento). Un verso de las *Nubes*[321] probaría que la metáfora del parto espiritual o intelectual habría sido acuñada en la época en que Sócrates era ya un maestro reconocido.

Ahora bien, la metáfora ofrece algunas complejidades que son propias del texto del *Teeteto* y de su aplicación al caso de Sócrates. Merecen especial atención dos cuestiones que apuntan a la singularidad del arte socrático:

a) El arte de la partera se ejerce en el cuerpo de la mujer y el de Sócrates en el alma de los hombres, pero, además, Sócrates añade: «Tal es, ciertamente, la tarea de las parteras, y, sin embargo, es menor que la mía. Pues no es propio de las mujeres parir unas veces seres imaginarios y otras veces seres verdaderos, lo cual no sería fácil de distinguir. Si así fuera, la obra más importante y bella de las parteras sería discernir lo verdadero de lo que no lo es» (150bc). A diferencia del parto físico, en el parto intelectual, del que Sócrates es experto, se originan alumbramientos de seres imaginarios. Por eso, «lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero». Esta parte del método socrático no tiene una correspondencia con la actividad de la partera, pues la partera no tiene que discernir entre el feto verdadero y el falso, en tanto que esa distinción es crucial para el método socrático, como la parte negativa que debe purificar al alma de los falsos conocimientos, es decir, de la ignorancia que consiste en creer que se sabe lo que no se sabe.

En este sentido podríamos decir que el partero, ocupado con el parto intelectual, realiza una tarea que no es propia de la partera, es decir, del parto corporal.

[321] «Has hecho abortar (*exé̲mblo̲kas*) una idea recién inventada» (*Nubes*, 137). Es el mismo término que aparece en *Teeteto* (150e). *Infra* nota 331.

La imagen del partero es modificada para que pueda incluirse en ella una actividad propia y típica de Sócrates, como purificador (*kathartés*) o practicante del *élenchos*. La comparación debe adaptarse a Sócrates y no Sócrates a la comparación. Como mayeuta de hombres y de almas y no de mujeres y cuerpos, como mayeuta del parto del alma y no del cuerpo, hay una tarea propia y exclusiva que consiste en discernir si el pensamiento alumbra una mentira (*pseûdos*) o una verdad (*ale̱thés*) (150c).

b) Platón afirma de modo sorprendente que la partera (*maîa*), aunque no se confiese como tal, es también casamentera (*promne̱strís*). Platón, por tanto, asocia dos realidades sociológicas y las funde en una sola. La partera es una profesión, diríamos, con titulación universitaria en nuestras sociedades contemporáneas y también lo es la casamentera, sobre todo como actividad empresarial (agencias matrimoniales). Obviamente son dos actividades distintas y disjuntas y que requieren distintas habilidades. Entre los griegos ambas actividades están bien documentadas[322].

Para justificar la identidad de ambos saberes, Sócrates alega una razón: en el caso de las plantas, corresponde al mismo oficio (*téchne̱*) el cuidado y la recolección de los frutos (parto y nacimiento) y el conocimiento sobre la tierra en que deben sembrarse las semillas y plantarse las plantas (149e). En otro diálogo también tardío, el *Político* (268b), habla de las competencias en la cría de los bueyes y afirma que a «un boyero nadie va a discutirle sobre nada de esto, sino que es él quien cría su rebaño; él, quien lo apacienta; él, médico; él, en cierto modo casamentero (*nympheuté̱s*)): y, cuando se trata de las crías que nacen y los partos, él solo entiende en el arte de partear (*maieutiké̱s*)».

[322] Pueden consultarse, entre otros, los siguientes textos: Eurípides *Hipólito* 589; Aristófanes *Nubes* 41; Jenofonte *Recuerdos* II 6, 36.

Organizando el saber sobre los seres humanos en analogía con el relativo a las plantas y a la ganadería, Platón concluye que la partera es la mejor casamentera.

Teeteto responde que ignoraba la identificación entre comadrona y casamentera, como antes ha respondido que ignoraba que Sócrates ejerciera el arte de partear. Son dos noticias que Sócrates transmite a Teeteto, sugiriendo que ambas solo son conocidas en el interior del grupo socrático y pidiéndole que no las dé a conocer a otros.

Sócrates explica por qué socialmente las comadronas no quieren ejercer de casamenteras: «Debido a la ilícita y torpe unión entre hombres y mujeres que recibe el nombre de proxenetismo (*proagogeía*), las parteras evitan incluso ocuparse de los casamientos, porque, al ser personas respetables, temen que vayan a caer por esta ocupación en semejante acusación» (150a).

La actividad conocida como *proagogeía* corresponde a la figura del mediador, es decir, el proxeneta, entre la persona que se prostituye y el cliente. Por tal actividad recibe beneficio económico. Aristóteles[323] la incluye entre los modos de trato clandestinos junto con el robo, el adulterio, el envenenamiento o el asesinato. El proxenetismo, sea ejercido por un hombre o por una mujer, era una actividad delictiva que reportaba necesariamente descrédito social[324].

Así pues, las comadronas, pese a ser las que mejor pueden determinar la oportunidad de los casamientos, se abstienen de hacerlo por miedo a ser confundidas con proxenetas.

Jenofonte confirma esta imagen de Sócrates, pero no como partero, sino como casamentero o alcahuete. Sócrates se siente orgulloso de su oficio de alcahuete (*mastropeía*)[325]. El término

[323] *Ética nicomáquea* 1131a7.

[324] Esquines *Contra Timarco* 14 y 184.

[325] *Banquete* 3, 10.

griego utilizado por Jenofonte (*mastropós*)[326], que no aparece en los diálogos de Platón, alude al que incita al libertinaje y, por tanto, ejerce como mediador igual que el proxeneta o la casamentera. Los términos concretos pueden depender de cada contexto, pero tanto *mastropós*, como *proagogós* o *promnestrís* se refieren a una actividad de mediación. Así, por ejemplo, Jenofonte en el *Banquete* usa *mastropós* y *proagogós,* sin aparente cuidado por el aspecto negativo de estos términos, lo cual puede explicarse por el clima erótico festivo en un simposio que admite una cierta procacidad en el lenguaje.

En todo caso, Sócrates en el *Teeteto*, además de defender la identificación de las dos artes, la del partero y la del casamentero, las reclama como propias. Dicha reclamación resulta confirmada en otros diálogos platónicos. Esa confirmación resulta bien documentada para el Sócrates que se proclama ignorante y experto en el arte de las preguntas, no de las respuestas[327]. Es el Sócrates que pregunta y que trata de sacar lo que el interlocutor lleva dentro. En cuanto al Sócrates casamentero, aunque menos reconocido, no está menos presente en la obra platónica. Además de las referencias a «Pródico y a otros hombres sabios y divinos» en el propio *Teeteto*[328], pueden citarse otros, como el *Laques* (200cd) o el *Protágoras* (316ab), en el que Sócrates ejerce como mediador entre el joven Hipócrates y el sofista Protágoras.

De lo dicho podemos extraer las siguientes conclusiones:

[326] *Banquete* 3.10, 4.56-57, 4.59-60, 5.2, 8.5 y 8. 42.

[327] En el *Teeteto* (150c), el propio Sócrates reconoce que tienen razón quienes le reprochan que interroga a los demás sin dar él mismo respuesta. Sócrates nunca responde, según afirman Trasímaco (*República* 336c) o Hipias (Jenofonte, *Recuerdos* 4.4.9). También Aristóteles recuerda este rasgo socrático (*Refutaciones Sofísticas* 183b7). Sin embargo, a veces Sócrates también responde (*Gorgias* 466b-c) e incluso ofrece a Polo la posibilidad de elegir el papel de preguntar o responder. *Supra* n. 101.

[328] En la larga intervención a propósito de la mayéutica (*Teeteto* 150b-151d), Sócrates dedica un espacio semejante a las dos facetas de su arte, como comadrón y como casamentero.

1. Que Sócrates entendía su trabajo educativo en el doble sentido de asistente en el parto espiritual de los jóvenes (mayéutica) y de consejero mediador sobre el maestro más adecuado en cada caso. Sócrates es experto en partos y en casamientos.

2. Es probable que esa percepción del magisterio socrático como *mayeuta* estuviera restringida al grupo de los alumnos más próximos. Teeteto, nacido en torno al 415, que es un adolescente cuando se encuentra con Sócrates poco antes de su muerte (142c), ignora esa realidad. Platón, a su vez, lo anuncia en este diálogo por primera y única vez.

3. Con independencia de si la mayéutica es una invención socrática para referirse a su propia actividad o si es más bien una invención platónica, dicha imagen se ajusta con precisión al oficio pedagógico de Sócrates. Si no la imagen, el contenido de la misma describe el método del Sócrates histórico, al menos en una parte sustantiva, de modo que la disputa sobre la historicidad de la mayéutica socrática afecta solamente al término en su significado metafórico, no a su contenido.

El pasaje sobre la mayéutica puede plantear un problema adicional, el que se refiere a la ignorancia socrática. En este trabajo se defiende que Sócrates, como refutador, se propone una meta negativa, a saber, destruir los falsos conocimientos que impiden llegar al conocimiento verdadero. Esos pseudoconocimientos constituyen lo que se llama la peor de las ignorancias, la del que cree saber sin saber, y es lo primero que se debe eliminar como paso previo a la adquisición del conocimiento.

La diferencia de Sócrates con las parteras consiste en que Sócrates ayuda en el parto intelectual, asiste a los hombres y no a las mujeres y examina las almas, no los cuerpos (150b). Con todo, entre el parto corporal y el intelectual hay una diferencia esencial. En el segundo, lo que engendra el alma puede ser verdadero o falso y la competencia más importante (*mégiston*) de Sócrates, que no afecta a las comadronas, consiste en discernir si es falso o verdadero.

Las semejanzas de Sócrates con las parteras consisten en que Sócrates es estéril en sabiduría (*ágonós eimi sophías*) como también las parteras son estériles para procrear. Por otra parte, ni Sócrates ni las parteras tienen nada que ver con el embarazo de la mujer o del discípulo. Ni en el caso de las parteras (embarazo corporal) ni en el de Sócrates (embarazo intelectual) se pregunta por las causas del embarazo, aunque Sócrates insiste en que

> el dios me obliga a asistir a otros pero a mí me impide engendrar. Así es que no soy sabio en modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma. Sin embargo, los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos, si el dios se lo concede como ellos mismos y cualquier otra persona puede ver. Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos (*autoì par´ hautô̱n*) los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos. No obstante, los responsables del parto somos el dios y yo (150c7-d8).

Sócrates no ha sido causa del embarazo, sino solo del parto. Sócrates no fecunda las almas de sus discípulos, solo las ayuda a dar a luz. ¿Quién fecunda el alma de los hombres para que engendren bellos pensamientos, es decir, pensamientos verdaderos? La respuesta socrática podría afirmar que, a diferencia del embarazo corporal, en el intelectual la concepción procede del alma del alumno por sí mismo. En todo caso, el método socrático es taxativo en cuanto a negar la fecundación del alma desde fuera, mediante la instilación de doctrinas por parte de un maestro. Tal sería el procedimiento sofístico.

De ese modo Sócrates se negaría a ser considerado maestro (*didáscalos*)[329], pero aceptaría ser responsable (*aitíos*) del parto juntamente con el dios (150d). Insiste en la misma idea ponien-

[329] A diferencia de Protágoras que se considera sabio y, por tanto, se ofrece como maestro a los demás, obteniendo buenas rentas por ello (161d8), Sócrates no se las da de maestro (*Apología* 33a5, *Recuerdos* 1.2.3), pero está siempre rodeado de nobles y hermosos jóvenes (210d) que buscan la convivencia (la *synousía*) con Sócrates (150d, e, 151a).

do de relieve que su tarea es ayudar al parto y a discernir si lo alumbrado es valioso o huero (157cd). Al finalizar el diálogo, Teeteto reconoce la vacuidad de sus opiniones (210bd), lo cual es consecuencia de la catarsis impulsada por Sócrates.

Para Platón Sócrates no es un maestro como los demás, al modo de los sofistas. La ignorancia socrática es ignorancia de «aquellas cosas que saben los que son y han sido hombres grandes y admirables» (210c). Pero Sócrates sabe algo. En efecto, Sócrates saca del interlocutor los argumentos, pero reconoce: «Yo no sé nada a excepción de algo bien insignificante: tomar un argumento de otro sabio y entenderlo de manera apropiada» (161b). En resumen la especialidad socrática consiste en la competencia para entender y evaluar los argumentos de los sabios.

Este pasaje pone en evidencia los límites, alcance y dominio tanto de la ignorancia como de la sabiduría socrática. Este breve e irónico («algo bien insignificante») reconocimiento de sabiduría sitúa a Sócrates y los sabios en una situación similar a Thamus y Theuth, tal como se narra en el *Fedro* (274c-275b).

Allí se dice que Theuth es el primero que descubrió «el número y el cálculo, y, también, la geometría y la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras», siendo rey de todo Egipto Thamus (Ammón). El rey, tras haber contemplado los inventos que Theuth le ofrecía, aprobaba o desaprobaba según le pareciese bien o mal lo que Theuth decía. De entre todas las artes a Platón le interesa de modo especial lo relativo a las letras y sobre ellas Theuth dijo:

> «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría». Pero él le dijo: «¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de

> lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad».

Theuth, es decir, el sabio sofista, consigue hacer a sus seguidores sabios aparentes y «además, difíciles de tratar» (*chalepoì syneînai*), mientras que Sócrates consigue que Teeteto, al final del diálogo, sea «menos pesado y más tratable para los que convivan contigo (*hêtton bar s toîs synoûsi*), pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que no sabes» (210c).

Creo que la ignorancia socrática debe situarse en este contexto: los grandes y admirables hombres del presente y del pasado son a Sócrates lo que Theuth es Thamus. Por tanto, Platón sitúa al *ignorante* Sócrates por encima de los *sabios* sofistas, rétores o poetas, que pasan por ser los maestros y educadores de Grecia. Solo en este sentido Sócrates no es un maestro[330] como tampoco es un descubridor ni un *prôtos euretês* de nada.

A la luz de lo dicho, puede considerarse que los pasajes sobre la mayéutica del *Teeteto* (188e-151e, 157cd, 160d-161e, 184b, 210b-d) corresponden con la práctica, los métodos y algunas tesis centrales del Sócrates histórico. El hecho de que hallemos el verbo *abortar* (*exé̱mblo̱kas*)[331], con el significado de abortar una idea, es decir, en relación con el parto intelectual, en las *Nubes* 137 de Aristófanes, una obra dedicada a parodiar a Sócrates, es un hecho que resta razones a quienes

[330] Como lo es Hesíodo según Heráclito (B57).

[331] El mismo verbo (*exé̱mblo̱san*) que utiliza el *Teeteto* 150e4, también con significado de aborto intelectual. Por esta razón, Vancamp considera que la mayéutica no pudo ser una metáfora corriente, sino especial del grupo socrático.

consideran la mayéutica como una invención platónica ajena al Sócrates histórico.

14. Sócrates: refutación (*élenchos*) y catarsis.

En las obras socráticas de Jenofonte, como en los primeros diálogos platónicos, el método socrático más destacado es la refutación (*élenchos*). El *Gorgias* y el *Sofista* de Platón son los dos diálogos que tratan el tema con más precisión. El hecho de que el segundo sea un diálogo tardío no lo invalida como fuente para el Sócrates histórico. La refutación, como trataré de argumentar, es un método que enlaza con la misión que el dios, según narra en la *Apología*, le ha encomendado: «Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco» (29e). La refutación, por tanto, corre paralela al examen (*exétasis*) del modo de vida de los atenienses.

En el *Sofista*, Platón se propone un ajuste de cuentas con los sofistas. Uno de los objetivos de ese ajuste de cuentas consiste en discernir dos modos diferentes de usar la refutación: el modo socrático y el modo sofístico. Platón pretende evitar la confusión y para ello dedica una parte del diálogo (226b-231c) a tratar el tema. La razón de la confusión estriba en que el uso de la refutación es tan típicamente socrático como típicamente sofístico. Platón define al sofista como contradictor (*antilogikós*) y su arte como arte de la contradicción (*antilogikḕ téchnē*), y eso es precisamente lo que hace la refutación: mostrar la contradicción de las opiniones.

Como vamos a ver, el signo distintivo de la refutación socrática es que lleva asociada la idea de purificación. Sócrates, a diferencia de los sofistas, no persigue la refutación solo con el propósito de mostrar la inconsistencia de las opiniones, sino que pretende expulsar del alma las falsas opiniones que impi-

den el conocimiento verdadero. La refutación para Sócrates es y actúa como un fármaco (227a8).

En la filosofía platónica, la purificación tiene una notable importancia. Así lo prueba la abundante presencia del término, como verbo (*kathaírein*), sustantivos (*kathartḗs, kátharsis, katharmós*) y adjetivo (*katharós*)[332]. En términos generales, Platón habla de purificación en tres ámbitos diferentes. El primero es el religioso. La purificación se define como un acto que tiende a eliminar una mancha contraída por la comisión de una mala acción. Este contexto está frecuentemente asociado con la tradición órfica. Como recuerda Cornford (1982, 166 n.17), el sustantivo pasivo *kátharma* (desecho, lastre) significa la impureza eliminada y no la cosa purificada. El segundo es el jurídico-social. La pena que se impone por una acción injusta se interpreta como la limpieza de una mancha[333]. En este caso la pena viene impuesta por una instancia judicial. Platón expone ideas importantes de este ámbito en el marco de su propuesta política[334].

Finalmente, el ámbito que es objeto de atención en este pasaje es el epistémico. Se trata de discernir entre lo que es verdad y lo que se cree verdad no siéndolo, es decir, la verdad aparente. Ese es justamente el eje central de la encuesta socrática tras el oráculo de Delfos, tal como se narra en la *Apología* platónica.

El pasaje del *Sofista* (226b-231c) aborda de un modo sistemático el modo socrático[335] de ejercer la refutación.

[332] El término con el que se designa al sofista (*kathartḗn*) (231e6) es un hápax en Platón. En la época clásica solo hallamos este término en Aristófanes *Avispas* 1403.

[333] En el *Gorgias* (476a), el no pagar la culpa por la injusticia cometida es el mayor de los males.

[334] Véase *República* 540e-541b y *Político* 293d5. El texto más significativo en este sentido es el de *Leyes* 735b-736c.

[335] Cornford (1982, 162; lo repite en 166) afirma que «el arte catártico de la sexta definición sólo fue practicado por Sócrates».

Platón se sitúa en un contexto común para cualquier proceso de aprendizaje, en el que una determinada teoría puede requerir, como condición previa, el refutar (mostrar la falsedad de) una teoría rival. La teoría o creencia falsa constituye un obstáculo que impide llegar al conocimiento auténtico. En la versión socrática, las creencias que obstaculizan el conocimiento se consideran manchas que deben ser desarraigadas del alma.

En ese estado, la refutación, es decir, mostrar la falsedad de una creencia, es el único camino de salida y de avance del conocimiento. Este método ha sido calificado por Popper como un camino de conjeturas y refutaciones, en ese orden, pues es bien sabido que no hay posibilidad de refutación si previamente no se afirma algo.

Es habitual en los comentarios a estos pasajes identificar como socráticos estos pensamientos cuando bien podría encuadrarse bajo la etiqueta general del «racionalismo crítico» tan presente en la tradición presocrática desde Jenófanes y Heráclito, y que tal vez alcanza la primera formulación canónica en Parménides[336] y su desarrollo más pleno con los sofistas. En el propio texto que nos ocupa, Platón habla del *élenchos* como del método que permite «desarraigar esta opinión» (230b1). En todo caso, en estas cuestiones sería prudente tener presente lo que dice Aristóteles, el filósofo griego que con más detalle y rigor ha analizado las cuestiones de tipo lógico-metodológico. En Aristóteles hallamos en reiteradas ocasiones la expresión «*sophistikòs élenchos*», hasta el punto de haber incluido un amplio estudio con ese título en sus *Tópicos*. Pese a estas consideraciones, se tiende a sostener que todo lo relativo a esta división o definición «se aplica a Sócrates y a nadie más»[337].

---

[336] «*Krînai lógoi*» (Parménides B7.5-6). En contra de lo que defiende Dorion (2001, 50), este verso de Parménides es una prueba del carácter lógico de la noción de *élenchos*, liberado ya del sentido moral de vergüenza. Lesher (1984, 29).

[337] Cornford (1982, 166). Narcy (2007, 198). Sobre esta cuestión cabe afirmar que lo que presenta Platón en este pasaje (*Sofista* 226b-231c) es la versión socrática del *élenchos*, que se diferencia de la versión sofística solamente por su dimensión moral.

La exposición platónica de la purificación comienza estableciendo dos tipos de distinciones: la primera discierne lo peor de lo mejor y la segunda, lo semejante de lo semejante (226d). La primera recibe el nombre de purificación, que a su vez purifica cuerpos (animados o inanimados) o almas. Para la segunda el extranjero reconoce que no tiene un nombre.

Las purificaciones del alma consisten en expulsar lo que de mal (*kakía*) hay en ella. A su vez el mal es de dos tipos: el primero, semejante a la enfermedad (*nóson*) o a la disensión (*stásin*) en el cuerpo, cuya curación corresponde a la medicina, en el caso del alma se llama maldad (*ponēría*) y su curación corresponde al arte correctiva (*kolastikḗ*).

El segundo tipo de mal del alma, el que interesa en esta sección, es la deformidad o fealdad, cuya curación en el caso del cuerpo corresponde a la gimnasia y cuya realidad consiste en una falta de medida. En suma, un alma fea y desproporcionada es un alma ignorante y la ignorancia se cura mediante la enseñanza (*didaskalikḗ*).

Platón establece una similitud entre la enfermedad del cuerpo y la fealdad[338]. El arte correctivo se corresponde, por tanto, con la medicina y la gimnasia con la enseñanza. La enseñanza no trata de curar el alma enferma, sino el alma desproporcionada y fea, lo mismo que la gimnasia hace con el cuerpo.

Tampoco se trata de enseñanza en general, sino que a su vez ésta se divide en dos como en dos se divide la ignorancia: una es la ignorancia de los oficios que se elimina con la enseñanza de las artes correspondientes y otra, la más grande, es la que consiste en «creer que se sabe cuando no se sabe» (229c5). A esta clase de ignorancia la llama ausencia de conocimiento (*amathía*) y su remedio es la educación (*paideía*).

La *paideía* se define de modo implícito como «enseñanza en los razonamientos» y se divide también en dos: la clase ad-

[338] La relación medicina-gimnasia se aborda también en el *Gorgias* («en la política, corresponden la legislación a la gimnasia, y la justicia a la medicina») (464b).

monitiva (*nouthetetiké*) de educación, que resulta poco provechosa, y la refutación[339].

La importancia fundamental de la refutación deriva de que el mal que pretende expurgar (esto es, la peor de las ignorancias) es involuntario (228c8, 230a). En consecuencia, y como es obvio[340], cuando alguien sostiene una opinión la sostendrá como verdadera, y en tal caso el sujeto en cuestión creerá saber. Si tal creencia es falsa y el sujeto lo ignora, ocurrirá que creerá saber sin saber, y se creerá que es sabio, es decir, que tiene conocimiento. De ahí que la refutación sea un recurso habitual entre los docentes, y a los sofistas nadie les negaría esa condición.

El método descrito por Platón consta de dos niveles bien diferenciados:

I. Momento lógico-crítico.

a) El refutador pregunta sobre lo que afirma el rival o el discípulo.

b) Examina (*exetázousi*) sus opiniones.

c) Muestra que el discípulo sostiene opiniones contrarias.

d) Conclusión: el refutado desecha las opiniones cuya falsedad ha descubierto mediante la prueba, las cuales eran un obstáculo para el aprendizaje.

II. Momento moral.

a) El refutado se enoja consigo mismo.

b) Se hace más conciliador con los demás.

c) Se avergüenza.

d) Finalmente, se ve purificado.

[339] Guthrie (1992, V, 143) afirma que «el paralelismo entre este pasaje y las últimas palabras del *Teeteto* es llamativamente estrecho», pero la palabra que se usa en el *Teeteto* es *exétasin* y no *élenchon*.

[340] Recordemos la entrada de la *Metafísica* de Aristóteles: «Todos los hombres desean por naturaleza saber».

A propósito de este segundo momento, el extranjero afirma que «la refutación es la mayor de las purificaciones» (230d9). Este segundo nivel parece que constituía un rasgo peculiar de la actividad docente de Sócrates, como prueba un pasaje de Jenofonte (*Recuerdos* IV 2, 1-40), en el que se cuenta cómo trataba Sócrates a quienes «creen que han recibido la mejor educación y se enorgullecen de su sabiduría».

El método que aplica Sócrates consiste, primero, en ganarse la confianza del alumno, incluso con falsos elogios. Tras esta primera fase, comienza Sócrates a interrogar y este proceso prosigue hasta que el alumno confiesa: «Ya no me fío de mis respuestas, pues todo lo de antes me parece ahora distinto de lo que yo creía» (IV 2, 19). Prosiguen las preguntas de Sócrates y de nuevo el alumno se avergüenza: «Puedes imaginar lo desalentado que estoy, cuando me doy cuenta de que después de tantas fatigas ni siquiera soy capaz de responder a tus preguntas sobre lo que es más necesario saber y sin tener otro camino que me conduzca a ser mejor» (IV 2, 23).

El interrogatorio concluye con la rendición: «Es evidente que mi propia estupidez me obliga a reconocerlo y voy pensando que para mí lo mejor sería callarme pues probablemente no sé simplemente nada» (IV 2, 39).

Tras la conversación, el alumno «se marchó completamente descorazonado despreciándose a sí mismo y convencido de que en realidad era un esclavo» (*andrápodon*) (IV 2, 39).

La purificación ha terminado. Ahora, tras la parte negativa, puede empezar la parte positiva de la filosofía, de modo que «Sócrates, cuando se dio cuenta de su disposición, trató de desconcertarle lo menos posible y le daba en cambio las nociones más sencillas (*aploústata*) y más claras (*saphéstata*) sobre lo que creía que era más necesario saber y más digno de dedicarle una mayor atención» (IV 2, 40).

Los dos socráticos, Jenofonte y Platón, coinciden en lo fundamental sobre el método socrático, que se compone de dos dimensiones diferentes: la intelectual y la moral. Ha de supo-

nerse, como es obvio, que el *élenchos* exige una situación de discusión entre dos[341].

La dimensión crítico-intelectual, mejor descrita por Platón, se compone de tres elementos: la interrogación, el examen de las respuestas y desvelamiento de las contradicciones. De esos tres elementos se extrae como conclusión la falsedad de la tesis afirmada desde el principio por el interrogado. Con la conclusión termina la refutación.

Lo peculiar de Sócrates consiste en añadir a la refutación una dimensión moral, próxima a la purgación del médico o a la purificación propia de los ritos religiosos. En este aspecto, marginal y secundario desde el punto de vista epistémico, radica exclusivamente la singularidad del *élenchos* socrático. Dicho de otro modo: Sócrates interpreta una práctica crítica habitual entre los profesores (sofistas) desde una perspectiva moral. Como puede verse en los dos textos, el de Platón y más explícitamente el de Jenofonte, esa dimensión moral adquiere tintes muy próximos a la *metánoia* (arrepentimiento y remordimiento).

En este sentido, es decir, el *élenchos* dotado de dimensión religioso-moral, el método que describe Platón en el *Sofista* es de Sócrates y sólo de él. Habría que precisar que el aspecto estrictamente socrático de la refutación es su dimensión moral y que esta es un añadido que no aporta ningún elemento estructural nuevo desde el punto de vista del contenido epistemológico.

¿Por qué el *élenchos* era especialmente importante para Sócrates? Aparte de todo lo relacionado con la vertiente órfico-pitagórica presente en el entorno socrático, por razones estrictamente epistémicas, Sócrates tenía necesidad de fijar con detalle

[341] Aristóteles (*Metafísica* 1006a12) enuncia que para la refutación basta con que el que cuestiona el principio «diga algo. Si no dice nada, sería ridículo buscar algo que decir frente al que nada tiene que decir , en la medida en que no tiene <nada que decir>. Un individuo así, en tanto que tal, sería ya como una planta» (*phytôi*).

y precisión un momento crítico negativo entre sus discípulos. Puede decirse que esa actividad negativa, como ya he señalado, es un momento necesario en todo proceso de desarrollo del conocimiento. Para Sócrates, había razones especialmente fuertes por su clara conciencia de hallarse en la posición de (re)fundación de la filosofía, lo que exigía un proceso de refutación de la tradición presocrática.

En este sentido, me parece importante recordar la siguiente puntualización de Cornford[342]: para Platón, como para Sócrates, la educación comienza con la purga. Esto significa que la filosofía socrático-platónica es la respuesta a la enseñanza previa de los sofistas y presocráticos. La purga es un lavado de estómago y el *élenchos* produce una limpieza del alma. Esta necesidad de refutar, que es propia, como ya he indicado, de cualquier proceso de aprendizaje y de acumulación de conocimiento, se convierte en Platón en un preámbulo necesario derivado de su posición en la historia del pensamiento griego, como refundador de la filosofía en el peculiar sentido platónico del término.

En consecuencia, Sócrates es el buen sofista, el sofista noble, que se contrapone al sofista contradictor y fabricante de falsedades con apariencia de verdad. En última instancia, Sócrates es el sabio verdadero y los sofistas, oradores poetas y políticos son los sabios aparentes, los que creen saber algo sin realmente saber nada. Este pensamiento recorre toda la obra platónica, pero su raíz se halla en la *Apología* y se funda en la encuesta socrática que arranca con el oráculo de Delfos.

[342] Cornford (1982, 167 n. 21) nos recuerda que «el descubrimiento de Sócrates consistió en formular que la verdadera educación moral debe comenzar con la eliminación de las creencias populares acerca de lo correcto y lo incorrecto que hemos aprendido de nuestros padres y maestros». También Kahn insiste: «Así en el *Sofista* el elenchus socrático es descrito como un arte catártico noble, la primera etapa de la educación, que debe purificar la mente de opiniones que obstaculizan el aprendizaje, y en particular la opinión de que uno conoce lo que no conoce (*Sofista* 230a-231b). En ambos diálogos [*Menón* y *Sofista*] Platón reconoce el elenchus negativo como un preliminar necesario, que prepara pero que no constituye la búsqueda constructiva del conocimiento» (1999, 99).

EPÍLOGO

MÁS ALLÁ DE LA CIUDAD

En la segunda mitad del siglo V a.C., de la mano de Protágoras de Abdera, la filosofía pasa a incluir entre sus ocupaciones y debates lo relativo a los asuntos humanos, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Este pionero de la filosofía política ofrece de la polis y de la convivencia humana una teoría ajustada al modelo de la democracia vigente en la Atenas de Pericles. A la pregunta de *quién debe gobernar* responde el sofista diciendo que todo ciudadano tiene un sentido de la justicia que le capacita para elegir a sus magistrados o para ser elegido. La competencia para determinar quién debe gobernar corresponde al cuerpo electoral formado por toda la ciudadanía. Las respuestas a las cuestiones políticas hay que buscarlas en el interior de la ciudad.

Sócrates, por el contrario, ofrece un planteamiento alternativo e incompatible con el de Protágoras. Incompatible porque afirma que no todos son sabios en materia política, como no todos lo son en medicina o en el arte de la navegación. Alega Sócrates que el conocimiento experto es el único criterio válido en el ejercicio de cualquier actividad. Debe gobernar la ciudad el experto en política como debe pilotar la nave el experto en navegación. Esta tesis socrática del gobierno de los sabios obliga a responder a una pregunta crucial: ¿Quién es el sabio en asuntos políticos?

La respuesta a esta pregunta exige a Sócrates salir de la ciudad y en esta exigencia se halla el punto original de su pensamiento, el que actúa como fulcro para el giro completo que experimentará la filosofía griega tras los presocráticos y los sofistas.

La respuesta socrática a la pregunta crucial la hallamos en la *Apología* de Platón: «De mi sabiduría, si hay alguna y cuál es, os voy a presentar como testigo al dios que está en Delfos» (20e). En el *Alcibíades* I se expresa de modo semejante: «Mi tutor es un dios [...] que únicamente se manifestará a ti a través de mí» (124c).

Sócrates es el sabio porque así lo ha dicho el dios de Delfos.

Esta posición inserta a Sócrates en la estela del pitagorismo y lo enfrenta a la filosofía presocrática en su conjunto y no solo a los sofistas. De ahí que Sócrates rechace tanto el saber de los fisiólogos sobre la naturaleza (la gran tradición que se inicia con Tales de Mileto) como el de los poetas, los políticos y los oradores. Sócrates solo admite los saberes de los técnicos, si bien estos saberes son limitados a una parcela (zapatero a tus zapatos) y son, además, vulgares, porque se relacionan con asuntos del cuerpo. La ciencia verdaderamente importante es la que atañe al alma y a la vida post mórtem.

Si el alma y la vida post mórtem es lo más valioso, la vida de la polis, con su atención puesta en el cuerpo y en sus intereses, deberá supeditarse a la primera. Con razón podríamos calificar esta doctrina como teología política. La existencia de una divinidad, que legitima al gobernante, equivale a una especie de primer motor en el mundo de la política.

A Sócrates y a nadie más corresponde la inspiración inicial que originó el gran giro de la filosofía griega. Esta inspiración toma como base teórica la teología órfica, mediada por la experiencia institucional del grupo pitagórico. Si el esbozo del edificio fue concebido por Sócrates, la ejecución correspondió a Platón, su discípulo más destacado.

El efecto más notable del giro socrático fue el colorido religioso de las filosofías que en el futuro se reclamarán del socratismo. La religión y la filosofía, que en la tradición presocrática, con la excepción del pitagorismo, llevaban caminos separados, no necesariamente antagónicos, con Sócrates y Platón se entrelazarán incluso hasta confundirse. Es mérito o demérito de

Sócrates el haber hecho aceptables para la filosofía los presupuestos teóricos de la teología.

Aun cuando las creencias órficas constituyen la base de la teoría socrática del alma, hay que recordar, como critica Platón (*República* 364be), que la religión órfica había alcanzado una cierta degradación a manos de adivinos y charlatanes que obtenían ganancias con sus prácticas y sus ritos catárticos. El pitagorismo, que adopta una buena parte de la teología órfica, prescinde de estos aspectos sociales de carácter popular para ofrecer una versión del orfismo más próxima a los propósitos de la filosofía.

Cuando algunos autores se preguntan por qué Sócrates no fundó una religión, la respuesta es sencilla: porque su religión ya estaba fundada y eran los misterios órficos en la versión pitagórica. Faltaba solamente borrar la frontera y hacer mutuamente hospitalarias, con las reformas que fueran precisas, la religión y la filosofía. El diálogo socrático que se atiene al logos y al argumento coexiste y convive con el oráculo de Delfos, el arte de la adivinación y la voz divina o *daimónion*.

La fusión de religión y filosofía da como resultado la filosofía socrática, que bien merece el nombre de teología política.

BIBLIOGRAFÍA

Águila, Rafael del. 2004. *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*. Barcelona. Anagrama.

Ahbel-Rappe, Sara and Kamtekar, Rachana. 2006. *A Companion to Socrates*. Oxford. Blackwell.

Alegre Gorri, Antonio. 1986. *La sofística y Sócrates*. Barcelona. Montesinos.

Annas, Julia. 1985. «Self-knowledge in early Plato», en O'Meara 1985, 111-138.

— 1988. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford. Clarendon Press.

Aubenque, Pierre. 1974. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid. Taurus.

Bernabé, Alberto y Casadesús, Francesc (coords). 2009. *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Madrid. Akal.

Beversluis, John. 2000. *Cross-examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge University Press.

Bloom, Allan. 1987. «The Political Philosopher in Democratic Society: The Socratic View», en Pangle 1987, 32-52.

Bobonich, Christopher and Destrée, Pierre. 2007. *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden-Boston. Brill

Bordes, Jacqueline. 1982. *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*. Paris. Belles Lettres.

Bosch-Veciana, Antoni and Montserrat-Molas, Josep (ed.). 2007. *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*. Vol. I. Barcelona. Barcelonesa d'edicions.

Brickhouse, Thomas C. y D. Smith, Nicholas 2000. *The Philosophy of Socrates*. Westview Press.

Brisson, Luc. 2002, «Platon, Pythagore et les Pythagoriciens», en Dixaut y Brancacci, 21-46.

— 1997. *Platon. Apologie de Socrate*. París. GF Flammarion.

Brunschwig, Jacques. 1996. «La déconstruction du "connais-toi toi-même" dans l'Alcibiade majeur», *Recherche sur la Philosophie et le Langage* 18, 61-84.

Burkert, Walter. 1997. «Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos», *Taula,* 1997, Vol. 27-28, 11-32.

Burnet, John. 1916, «The Socratic Doctrine of the Soul». British Academy. Oxford University Press.

— 1924. *Plato's Eutiphro, Apology of Spcrates and Crito*. Oxford. Clarendon Press

Burnyeat, Myles F. «Socratic Midwifery, Platonic Inspiration», *BICS* 24, 1977, 7-16.

Calvo Martínez, Tomás. 1997. «Sócrates», en C. García Gual, *Historia de la filosofía antigua*. Madrid. Trotta (pp. 113-129)

Campillo Iborra, Neus y Vegas González, Serafín. 1976. *Sócrates y los sofistas*. Universidad de Valencia.

Cornford, F. M. 1982. *Teoría platónica del conocimiento*. Barcelona. Paidós.

Darwin, Charles. 1991. *El origen del hombre*. Madrid. Edaf (versión inglesa en Penguin Books).

Delacampagne, Christian. 2000. *Le philosophe et le tyran*. Paris, PUF.

Diógenes Laercio. 2007. *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid. Alianza.

Dixaut, Monique y Brancacci, Aldo. 2002. *Platon source des présocratiques*. Paris. Vrin.

Dodds, E.R. 1990. *Plato Gorgias. A revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford. Clarendon Press.

Dorion, Louis-André. 2001. «Le destin ambivalent de la sixième définition du *Sophiste*. L'exemple d'Aristote et de Clément d'Alexandrie», *Mélanges Klibansky* (*Raymond*), p. 47-63.

— 2003. *Xénophon Mémorables. Tome 1. Introduction générale, Livre I.* Paris: Les Belles Lettres.

— 2007. «Plato and *Enkrateia*», en Bobonich 2007, 119-138.

Echandi, Santiago (ed.). 2003. *Espejo o modelo*. Zaragoza. Mira editores.

Field, G.C. 1948. *Plato and his Contemporaries*. London. Methuen.

Fränkel, Hermann. 1993. *Poesía y Filosofía en la Grecia Arcaica*. Madrid. Visor.

GALLOP, David. 1986. *Plato Phaedo*. Oxford. Clarendon Plato Series.

GARCÍA GUAL, Carlos (ed.). 1997. *Historia de la filosofía antigua*. Madrid. Trotta.

GIANNANTONI, Gabriele. 1972. *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates*. Madrid. Doncel.

— 1990. *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Bibliopolis. Napoli.

GIGON, Olof. 1953. *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 5.) Pp. vi + 169. Basel: Reinhardt, 1953

GIL, Luis. 1985. *Censura en el mundo antiguo*. Madrid. Alianza.

GRANADA MARTÍNEZ, Miguel Ángel. 2005. *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*. Barcelona. Herder.

GROTE, George. 1872. *A History of Greece*. London, John Murray (Reedición en diez volúmenes por Thoemmes Press, 2000).

GUTHRIE, W.C.K. 1988. *Historia de la filosofía griega*. Vol. III *S. V. Ilustración*. Madrid, Gredos.

— 1992. *Historia de la filosofía griega*. Vol. V *Platón. Segunda época y la Academia*. Madrid, Gredos.

— 1993. *Historia de la filosofía griega*. Vol. VI *Introducción a Aristóteles*. Madrid, Gredos.

HACKFORTH, R. 1998. *Plato's Phaedo*. Cambridge University Press.

HADOT, Pierre. 2002. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris. Albin Michel.

HANSEN, Mogens Herman. *The Trial of Socrates: From the Athenian Point of View*. Copenhagen: Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 1995.

HARTMANN, Nicolai. 1986. *Ontología*. V. *El pensar teleológico*. México. FCE.

HAVELOCK, Eric H. 1964. *The Liberal Temper in Greek Philosophy*. Yale University Press.

HUMBERT, Jean. 1960. *Syntaxe grecque*. Paris. Klincksieck.

JAEGER, Werner. 2000. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. FCE.

— 1977. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid. FCE

JÁMBLICO. 1991. *Vida pitagórica*. Madrid. Etnos.

JUDSON, Lindsay y KARASMANIS, Vassilis. 2006. *Remembering Socrates. Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press.

Kahn, Charles H. 1999. *Plato and the socratic dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 2005. *Crítica de la razón pura*. Madrid. Taurus.

Kennedy, George. 1963. *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1963

Kirk, G.S., Raven, J.E. y Schofield, M. 1987. *Los filósofos presocráticos*. Madrid. Gredos.

Kraut, Richard (ed.). 2006. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press.

Laks, André. 1983. *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*. Presses Universitaires de Lille.

— et Louguet, Claire (éds). 2002. *Qu'est-ce que la philosophie présocratique*? Presses Universitaires du Septentrion.

— 2002. «"Philosophes Présocratiques": Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique», en André Laks et Claire Louguet (éds), 17-38.

Lesher, James H. «Parmenides'Critique of Thinking. The *poluderis elenchus* of Fragment 7», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2,1984, 2-30.

Lledó, Emilio. 1984. *La memoria del logos*. Madrid. Taurus.

— 1992. *El silencio de la escritura*. Madrid. CEC,

— 2010. *El concepto «poíesis» en la filosofía griega*. Madrid. Dykinson.

López Eire, Antonio. 1994. «Literatura y vida pública: orígenes de la oratoria», en A. López Eire y C. Schrader, 1994, 9-73.

— y Schrader, Carlos. 1994. *Los orígenes de la oratoria y la historiografía en la Grecia clásica*. Universidad de Zaragoza.

MacPherran, Mark L. 1996. *The religion of Socrates*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Maier, Heinrich. 1978. *Socrate*. 2 vol. Firenze. La Nuova Italia editrice.

Margolis, Joseph. 1991. *The Thruth About Relativism*. Oxford. Blackwells.

Mársico, Claudia. 2011. *Filósofos socráticos. Testimonios y discursos*, dos volúmenes (edición electrónica).

Melero Bellido, Antonio. 1972. *Atenas y el pitagorismo*. Universidad de Salamanca.

Menzel, Adolf. 1964. *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*. UNAM.

MINAR, Edwin L. Jr. 1942. *Early Pythagorean. Politics in Practice and Theory*. Baltimore: Waverly Press. Inc.

MONTUORI, Mario. 1981. *Physiology of a Myth*. Amsterdam. J.C. Gieben.

MUNN, Mark. 2000. *The School of History. Athens in the Age of Socrates*. Berkeley Los Angeles London. University of California Press.

NAILS, Debra. 2002 *The people of Plato*. Indianapolis/ Cambridge. Hackett.

NARCY, Michel. «Dialectic with and without Socrates: on the two platonic definitons of Dialectic», en Bosch-Veciana, Antoni and Montserrat-Molas, Josep (ed.) 2007, 193-203

NATALI, Carlo. 2006. «Socrates' Dialectic in Xenophon's *Memorabilia*», en L. Judson and V. Karasmanis 2006, 3-19.

NIETZSCHE, Friedrich. 1988. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid. Alianza.

O'BRIEN, Michael J. 1967. *The Socratic paradoxes and the Greek mind*. Chapel Hill. University of North Carolina Press.

O'MEARA, Dominic J. (ed.). 1985. *Platonic Investigations*, Washington: Catholic University of America Press.

PANGLE, Thomas L. 1987. *The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues*. Ithaca and London. Cornell University Press.

PARKE, H. W. 1967. *Greek oracles*. London.

PENNER, Terry. 2006. «Socrates and the early dialogues», en Richard Kraut (ed.), 2006, 121-169.

PRADEAU, Jean-François. 2000. *Platon. Alcibiade*. París. GF Flammarion.

PRIOR, William J. 1996. *Socrates: critical assesments*. London, New York. Routledge.

— 2001. «The Historicity of Plato´s *Apology*», *Polis* 18, 1&2, 41-57.

PROCOPÉ, J.F. 1989. «Democritus on politics and the care of soul», *Classical Quarterly* 39, 2, 307-331.

RADERMACHER, Ludwig. 1951. *Artium Scriptores*. Wien. Rudolf M. Rohrer.

ROBINSON, Richard. 1971. «Socratic Definition», en Vlastos 1980, 110-124.

ROSS, David. 1970. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary. 2 vol. Oxford. Clarendon Press.

ROSSETTI, Livio. 1985. «Come instaurare un nuovo assetto costituzionale secondo Platone», *Gerión* 3, 63-77.

Rossetti, Livio. 2001 «Le dialogue socratique in statu nacendi», *Philosophie Antique* 1,11-35.

— (ed.) 2007. *Il Socrate dei dialoghi*. Bari. Levante editori.

Rostagni, Augusto. 1922. «Un nuovo capitolo della retorica e della sofistica», *Studi Italiani di Filologia Classica*, NS 2, 148-201.

Rowe, C. J. 2001. «Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy», *Journal of Hellenic Studies* 121, pp. 63-76.

Segvic, Heda. 2006. «No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism», en Ahbel Rappe 2006, 171-185.

Solana, José. 1993. «Statesman 299b-d and the Condemnation of Socrates», *Polis* 1993, 11-12, 52-63.

— 1996a. *Protágoras. Dissoi Logoi. Textos relativistas.* Madrid. Akal.

— 1996b. *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid. Alianza.

— 1997. «Sofistas», en C. García Gual (ed.), 1997, 89-112

— 1998. «Sócrates y la democracia ateniense: otra lectura del *Critón*», *Méthexis*, XI, 7-18.

— 2003, «Sócrates como símbolo», en Echandi 2003, 56-59.

— 2003. «Heráclito: la relación y la problemática del nombre», *Convivium* 16, 19-36.

— 2006. *De Logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*. Zaragoza. Mira.

— 2007 «Platón: la transición a la ciudad ideal», *Antiquité Classique* 76, 51-62.

— 2009. «El gobernante *autokrator: De Sócrates a Platón», Polis. Revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica,* 21, 77-90.

Steel, Gerhard. 2006. «If you Know What is the Best, you Do it; Socratic Intellectualism in Xenophon and Plato», en Lindsay Judson and Vassilis Karasmanis 2006, 20-49

Strauss, Barry S. 1986. *Athens after the Peloponnesian War: Class, Faction and Policy 403-386 BC*. New York. Cornell Univ. Press.

Strauss, Leo. 1963. *On Tyranny*. Including the Strauss-Kojève Correspondence. Edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth The University of Chicago Press.

Strauss, Leo. 1995. *Liberalism Ancient and Modern*. The University of Chicago Press.

— 2004. *¿Progreso o retorno?* Barcelona. Paidós.

Tanguay, Daniel. 2003. *Leo Strauss. Une biographie intelectuelle*. París. Grasset.

Tarán, Leonardo. 2001. «Platonism and Socratic Ignorance», en Tarán, *Collected Papers* 218-246. Leiden, Boston, Köln. Brill.

Theiler, Willy. 1965. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Berlin, de Gruyter.

Tomin, Julius. 1987. «Socratic Midwifery», *Classical Quarterly* 37 (i), 1987, 97-102.

Tordesillas, Alonso. 1993. *Aristote politique, Études sur la* Politique *d'Aristote,* sous la direction de P. Aubenque. Paris, PUF.

Tovar, Antonio. 1973. *Un libro sobre Platón*. Madrid. Espasa Calpe.

— 1984, *Vida de Sócrates*. Madrid. Alianza.

Vancamp, Bruno. 1992. «L'historicité de la maïeutique socratique: réflexions critiques», *Antiquité Classique* 61, 1992, 111-118.

Vega, Jesús. 2010. «Aristotle's Concept of Law: Beyond Positivism and Natural Law», *Journal of Ancient Philosophy* Vol. IV 2010 Issue 2, 1-31.

Vegetti, Mario. 1998. *Platone, la Republica*, Libro I. Napoli. Bibliopolis.

— 1998. *Platone. La Republica*, Vol. III, «Introduzione al libro IV». Napoli. Bibliopolis.

Verdenius, Willem Jacob. 1964. *Parmenides. Some Comments on his Poem*. Amsterdam. Adolf M. Hakkert-Publishers.

Vlastos, Gregory. 1941. «Slavery in Plato' Thought», *The Philosophical Review* 50, 3, 1941, 289-304

— 1980. *The Philosophy of Socrates*. University of Notre Dame Press.

— 1983. «The Historical Socrates and Athenian Democracy», *Political Theory,* 11, Nº 4, Nov. 1983, 495-516.

— 1991. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge University Press.

Voigtländer, Hans-Dieter. 1980. *Der Philosoph und die Vielen*. Wiesbaden 1980.

Volpi, Franco. 1993, «Réhabilitation de la philosophie practique et néo-aristotélisme», en Tordesillas, 461-484.

Zaragoza, Juan. 1992. *Alcibíades I*, en Platón *Diálogos* VII. Madrid. Gredos.

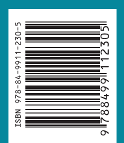
NOTA SOBRE LAS FUENTES. Existen numerosas y buenas traducciones al castellano de las obras de Platón, Jenofonte, Aristófanes, Aristóteles o Diógenes Laercio, nuestras principales fuentes sobre la vida y las enseñanzas de Sócrates. Son especialmente recomendables las colecciones de clásicos griegos y latinos de Alianza Editorial, Gredos, Akal, Anthropos o Centro de Estudios Constitucionales.

ÍNDICE


EXMA · DIPVTACION · DE · ZARAGOZA ✠ INSTITVCION "FERNANDO · EL · CATOLICO" · DE · LA · EXMA · DIPVTACION

C. S. I. C.

Más allá de la ciudad ofrece lo que promete el subtítulo: una exposición sistemática del pensamiento político de Sócrates. Tras abordar el difícil problema de las fuentes, el estudio cifra la originalidad de la filosofía socrática en un triple giro: ético, teleológico y metodológico. A partir de estos tres ejes de referencia, Sócrates elabora un modelo de vida que adopta como punto cardinal la máxima délfica: el examen de la vida propia y la de los demás. Esa actividad de investigación y examen, amparada en el oráculo de Delfos, tiene una doble consecuencia: primero, una teoría del alma que desemboca en una peculiar fusión entre filosofía y religión, y, segundo, en su dimensión práctica, el convencimiento político de que es el sabio, y no la mayoría, quien debería gobernar.


ISBN 978-84-9911-230-5
9 788499 112305


INSTITUCIÓN
FERNANDO
EL CATÓLICO


DIPUTACION Ð ZARAGOZA